Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/dionysiosproklos00ml

BEITRAGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

IN VERBINDUNG MIT

† GEORG GRAF VON HERTLING

FRANZ EHRLE S. J.

MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER

BAND XX, HEFT 3—4

DR. H. F. MÜLLER: DIONISYOS. PROKLOS. PLOTINOS. EIN HISTORISCHER BEITRAG ZUR NEUPLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

Zweite unveränderte Auflage

MÜNSTER i. W. 1926

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG GRAF VON HERTLING,
FRANZ EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XX. HEFT 3—4.

DR. H. F. MÜLLER: DIONYSIOS. PROKLOS. PLOTINOS. EIN HISTORISCHER BEITRAG ZUR NEUPLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

MÜNSTER i. W. 1918.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DIONYSIOS. PROKLOS. PLOTINOS.

EIN HISTORISCHER BEITRAG ZUR NEUPLATONISCHEN PHILOSOPHIE

VON

DR. H. F. MÜLLER

SCHULRAT IN BLANKENBURG AM HARZ.

Zweite unveränderte Auflage.

MÜNSTER i. W 1926.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Inhalt.

Proklos und Plotinos über Vorsehung und Fatum, freien Willen, Ursprung und Wesen des Bösen . . . . . 1— 36

De decem dubitationibus circa providentiam . . . 1— 11
De providentia et fato et eo quod in nobis . . . . 11— 21
De malorum subsistentia . . . . . 21— 36

Dionysios und sein Gewährsmann Plotinos . . . . . 36— 61

Persönlichkeit des Dionysios. Hierotheos . . . . 36— 40
Das Gute und das Licht . . . . . 40— 46
Das Gute und die Ideen . . . . . 46— 48
Das Schöne und der Eros . . . . . 48— 58
Ursprung des Bösen. Freiheit und Verantwortlichkeit 58— 61

Plotinos und die Theologie des Dionysios . . . . . 62—109

Wesen und Erkenntnis Gottes . . . . . 62— 73
Wege zur Erkenntnis Gottes . . . . . 73— 89
Vereinigung mit Gott . . . . . 89—109

Schlußwort . . . . . 109—110
Verzeichnis der Philosophen und Autoren 111

DIONYSIOS. PROKLOS. PLOTINOS.

Die Reihenfolge: Dionysios, Proklos, Plotinos im Titel habe ich deshalb gewählt, weil Dionysios (natürlich der Areopagit) aus Proklos und dieser aus Plotinos geschöpft hat. Wie abhängig Proklos von Plotinos ist, will ich in einem ersten Teil an den uns nur lateinisch erhaltenen Traktaten *de decem dubitationibus circa providentiam, de providentia et fato et eo quod in nobis* und *de malorum subsistentia* nachweisen. Ich benutze die Ausgabe in einem Quartband von Victor Cousin, Paris 1864.

I. Proklos und Plotinos über Vorsehung und Fatum, freien Willen, Wesen und Ursprung des Bösen.

Als Neuplatoniker stimmt Proklos in der Gesamtanschauung und den Grundlehren mit Plotinos überein, aber auch in der Entwickelung einzelner Gedanken, in gewissen Wendungen und Fachausdrücken gleicht er ihm durchgängig. Das ist kein Plagiat, kann aber auch nicht zufällig sein, sondern zeigt eben, wie eifrig der angehende Philosoph (die genannten Schriften gehören zu seinen ersten) die Enneaden des Meisters studiert und seinen Geist aus ihnen befruchtet hat.

De decem dubitationibus circa providentiam.

Einleitungsweise sagt Proklos, Platon habe im 10. Buch der Gesetze und anderswo uns adamantinis sermonibus gezwungen, an eine Vorsehung zu glauben. In Timaeum p. 118 E: *τούτοις γὰρ καὶ ἐν Νόμοις ἐχαρακτήριζε τὴν θείαν πρόνοιαν ἀγαθότητι, δυνάμει, γνώσει* (Tim. 30 B). Ebenso die Plotinici und Jamblichici und der ganze göttliche Chor der Ausleger Platons (in Plat. theol. p. 1). Dennoch hegt seine Seele Zweifel, die er wie in einem Selbstgespräch beschwichtigen will.

1. Platon behauptet Leg. X 900 C: *ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσι θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων.* Ist dem wirklich so? Und wenn sich die Vorsehung auf das Ganze wie das Einzelne, das Größte wie das Kleinste erstreckt: wie erkennt sie dies alles und welcher Art ist ihre Erkenntnis?

Grundsätzlich steht fest: alles und jedes, auch das Geringste, hängt ab von der bonifica Providentia Optimi Maximi Numinis, wie vom Zentrum der ganze Kreis, von der Monas alle Zahlen, nur in weit höherem Grade. Das ist dem, der von Plotinos herkommt, durchaus geläufig. Auch das Folgende ist ihm bekannt.

Es gibt verschiedene Stufen der Erkenntnis: die sinnliche Vorstellung, sensus aut phantasia, geht nur auf das Einzelne; die *δόξα*, opinio, erkennt zwar universalia, aber sie ist mobilium cognitio; die *ἐπιστήμη*, scientia, est stantium semper et intransmutabilium; darüber steht die intellectualis cognitio, sowohl die des perfectus intellectus als die der partialium intellectuum (vgl. Inst. theol. 177). Über alle diese geht hinaus die Erkenntnis der Providenz, die über dem Intellekt in dem einzig Einen (Uno solo) ihren festen Sitz hat und bereits vor dem Erkennen tätig ist. „Durch dieses Eine also, in dem sie auch subsistiert, erkennt sie alles." — Die Vorsehung gibt allem und jedem das Gute, das identisch ist mit dem Einen (idem *τῷ* Uni). Das Eine ist schlechterdings in allem; an dem Einen, das alles gut macht, nimmt alles teil. „Wenn aber etwas an dem Guten nicht teilnimmt, so wird es weder wahrhaft sein noch überhaupt an der Vorsehung teilnehmen können."

Die Vorsehung ist dem Einen und Guten gemäß determiniert, das Gute ist vor und über dem Intellekt (der Intellekt strebt nach dem Guten und nicht umgekehrt das Gute nach dem Intellekt), also ist die providentialis cognitio super intellectualem, in der sich noch eine Vielheit und Mannigfaltigkeit findet. Das Eine ist nicht eins wie das Individuum, denn dieses ist ultimum entium et universali deterius, quo participans est quod est; aber auch das universale ist nicht das *αὐτοέν*, denn es befaßt vieles in sich und hat die differentias eorum quae continet[1]. Das Eine ist noch in höherem Grade eins als das Zentrum und die Monas.

[1] Dies führt Proklos in der 3. Dubitation noch weiter aus: *τὸ* Unum neque ut materiale unum (hoc enim inefficax et infoecundum, quia nihil post materiam; illud autem foecundum et efficacissimum, quia omnia post Providentiam) neque ut quod individuum unum (hoc enim in ultimam occurrit partitionem et sic unum est tanquam nullum aliorum; illud autem ut omnia continens et in omnibus praesens quorum est causa et omnium salvativum) nec ut universale quidem aiunt unum (hoc quidem enim, etsi contineat quae sub ipso et essentiam det singulis, tamen differentias eorum quae continet praeaccepit et est unum multa secundum essentiam; illud autem exemplum est ab omnibus quorum est productivum, perfectivum et omnis varietatis insusceptivum).

Wie das Zentrum, wenn es erkennen könnte, eine zentrale Erkenntnis des ganzen Kreises hätte, ohne sich in die Teile des Kreises zu zersplittern, so hat die Providentia in noch höherem Maße eine einheitliche Erkenntnis uniuscuiusque individuissimorum et totalissimorum (*ἀτομωτάτων καὶ ὁλικωτάτων*).

Alle diese Gedanken entstammen dem Plotinos. Wenn wir, sagt er, den letzten Grund alles Daseins das Eine nennen, so müssen wir jede Vorstellung von einer numerischen und materiellen Einheit fernhalten. Das von uns postulierte Eine ist das Eins an sich vor dem irgendwie bestimmten. Es will nicht gezählt noch gemessen werden, denn es ist selbst Maß und nicht gemessen; weder die essentielle noch die auf das Quantitative gehende Zahl kann von ihm prädiziert werden. Das Erste ist nicht ein Eins, sondern das Eins, das Eins an sich im Gegensatz zu dem Eins, das mit dem andern verbunden ist; die einzige Einheit, die nicht durch Teilnahme an dem Einen eine solche ist, sondern durch sich selbst. Das wahre Eine ist das vollkommen Einfache, das reine und absolute, beziehungslose Eins (V 3, 12. 5, 4. 6, 4. VI 9, 5. III 8, 8—10). Auch Plotinos vergleicht das Eine häufig mit dem Mittelpunkt eines Kreises, am ausführlichsten Enn. VI 5, 5 und 9, 8, mit dem ausgesprochenen Bewußtsein, daß eben nur ein Vergleich, eine Analogie vorliegt. Das Eine ist ferner identisch mit dem Guten, das höchste Gut, durch dessen Mitbesitz alles andere gutartig wird, nach dessen Besitz darum alles strebt. Aller Dinge Quell und Ursprung, erhält es alle Dinge in ihrer Eigenart: es läßt das Denkende denken, das Lebendige leben, haucht Vernunft, haucht Leben ein, und wenn etwas nicht leben kann, läßt es dasselbe wenigstens existieren (I 7, 1. 2. II 9, 1. V 5, 13. VI 7, 18. 23 usw.). Das Eine und zugleich Gute ist vor und über dem Intellekt. Das Leben ist die aus dem Guten entspringende Tätigkeit, der Intellekt aber die bereits determinierte Tätigkeit (*ὁρισθεῖσα ἐνέργεια* VI 7, 21). Der Intellekt strebt nach dem Guten und nicht umgekehrt das Gute nach dem Intellekt. Der Intellekt bedarf des Guten, das Gute aber nicht des Intellekts (VI 7, 20. III 8, 11). In dem Einen und Guten hat die Vorsehung ihren festen Sitz (*ἑστία*), von da aus ordnet sie die Welt mit Weisheit und Gerechtigkeit. Der Vorsehung erscheint auch das Kleinste und Niedrigste nicht als unwürdig und gering; sie sorgt für alles bis hinab zum Blatt am Baum und gestaltet es zierlich zu einem anmutigen Bilde (III 2, 13).

Vermöge ihrer Gemeinschaft mit dem Ersten und Guten, durch das sie subsistiert, erkennt sie auch was sie schafft und ordnet, nicht in diskursivem Denken, sondern durch Intuition wie mit einem durchdringenden und umfassenden Blick. Dem Plotinos sind die von Proklos aufgezählten Stufen der Erkenntnis wohlbekannt, wie man in den Abhandlungen I 1 u. V 3—5 und an andern Orten nachlesen kann (s. u. S. 15).

2. Kraft dieser intuitiven Erkenntnis weiß die Vorsehung auch das Zufällige (contingentia, *συμβεβηκότα*) vorher; sie durchschaut den Zusammenhang und die ursächliche Verkettung der Dinge und sieht darum auch den uns verborgenen Grund des scheinbar zufälligen Geschehens. Zufälle gibt es nur für uns, nicht für Gott und seine Vorsehung. Ähnlich so ist es mit einem Samenkorn, in dem der ganze Organismus mit allen Einzelheiten beschlossen liegt. Der *λόγος σπερματικός* z. B. eines Menschen bringt alle Organe, auch die zufälligen Bildungen, am Menschen hervor, und wenn er Bewußtsein hätte, würde er alles, auch das Zufällige, vorher erkennen.

Ebenso argumentiert Plotinos in den Büchern *περὶ προνοίας* III 2 u. 3. Er spricht sich gegen die Zufälligkeiten aus und sagt, das Weltall werde durch eine ‚strategische' Vorsehung geordnet (III 3. 2. 2, 13 IV 3, 16). Auch das Analogon vom *λόγος σπερματικός* findet sich II 6, 1 u. V 9, 6.

Proklos schreibt: Deus pro perfectissima natura sua in spermatibus suis et causis indeterminata determinate cognoscit sicut et incorporaliter et indistanter distantia et corporata, und im Anschluß daran: secundum cognoscentis proprietatem et cognitio determinata est. Sollte das heißen, unsere Erkenntnis richtet sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände richten sich nach unserer Erkenntnis? Dann wäre es etwas Kantisches vor Kant. Auf Kantische Gedanken könnte man auch kommen, wenn man bei Plotinos Enn. V 5, 1. 2 liest, die sinnliche Wahrnehmung erfasse nur Affektionen (*πάθη*), Bilder und Spuren (*εἴδωλα* und *ἴχνη*) der Dinge, nicht die Dinge selbst. *ἐν αἰσθήσεσιν οὐκ ἔνεστιν ἀλήθεια ἀλλὰ δόξα, ὅτι παραδεχομένη καὶ διὰ τοῦτο δόξα οὖσα ἄλλο παραδέχεται ἄλλου ὄντος ἐκείνου, ἐξ οὗ τοῦτο δ παραδέχεται ἔχει.* Also Erscheinungen erkennen wir, nicht die Dinge an sich, die uns nur etwas zur Aufnahme überantworten. Will der Philosoph das sagen? Dazu ist er schwerlich verwegen genug. Er will lediglich das Unge-

nügende der *αἴσθησις* und *δόξα* anzeigen, hält aber an der Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge selbst fest. Leisten kann diese freilich keine andere Kraft als der *νοῦς*, der im Intelligiblen heimisch und mit ihm einig ist, der die Fülle der Ideen in sich trägt und das Wesen der Dinge schaut. Auch Proklos will wohl nur zum Ausdruck bringen, daß die Erkenntnis sich nach der Art und Fähigkeit des Erkennenden richtet und davon abhängt, welche Stufe dieser erstiegen hat, ob er sich in sinnlicher Wahrnehmung und Meinung umtreibt oder zur Wissenschaft durch diskursives Denken fortschreitet oder durch intellektuelle Anschauung und unmittelbares Ergreifen (*ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ ἁλίσκεσθαι, προσβολῇ συνιέναι* Enn. III 8, 9. 10) zur Wahrheit gelangt.

3. Providere nihil est quam benefacere. Wenn es den Anschein hat, als sorge die Vorsehung für das eine mehr und für das andere weniger, so liegt das daran, daß ein jedes an dem überall gegenwärtigen einen Guten nicht in gleichem Maße sondern nach seiner besonderen Art und Ordnung teilnimmt und nur soviel empfängt, als es nach dem Maße seines Vermögens empfangen kann: ein Grundsatz, den Plotinos u. a. Enn. VI 4, 3. 15 (*πάντα τοσοῦτον ἔχει ὅσον δύναται λαβεῖν*) formuliert hat. Alles ist voller Götter, sagt Proklos, aber die äußersten und geringsten Dinge können per se an dem Ersten nicht teilnehmen. Die Vorsehung, wird wiederholt, erstreckt sich auf alles, auch auf das Kleinste bis zu den Steinen herab, sodaß im Universum nichts Unvorhergesehenes und Überschüssiges (nihil superadventitium) ist, wenn wir auch die Gründe dafür nicht immer einsehen.

4. Wie aber steht es mit der ‚Teilnahme' an dem Einen und Guten? Eine Frage, die auch die Vertreter der Ideenlehre vielfach beschäftigt hat, so den Plotinos Enn. VI 5, 8—12. Proklos macht kaum einen Ansatz zur Lösung des Problems, er sagt nur, an der Providentia nehme alles teil durch Mittelursachen (mediationibus), die sich richten secundum ipsorum singulorum dignitatem, wie wir aus Plotinos Enn. III 3, 5 wissen. Die Vorsehung ist immer ein und dieselbe, sed omne accedens participat et ita ut aptum natum est, oder wie das Original bei Plotinos Enn. III 3, 6 g. E. lautet: *ὡς ἦ πέφυκεν ἕκαστον οὕτω καὶ πάσχει τὸ πρόσφορον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν.* Es ist ja richtig, entscheidet aber in unserer Frage nichts, daß die Sonne überall und immer

scheint und ihrerseits nicht die Schuld an einer Mondfinsternis trägt. Gewiß, die Sonne scheint überall gleichmäßig, die Menschen sehen ihr Licht verschieden. Es liegt an dem Spiegel, wenn er dasselbe Gesicht heller und dunkler, schwächer oder gar nicht wiedergibt. Aber wieso erklärt das die Art und Weise der Teilnahme?

5. Woher und warum das Übel, wenn überall die Vorsehung waltet?

Es gibt zweierlei Übel: das eine in den Körpern praeter naturam, das andere in den Seelen contra rationem, durch keins aber wird die Vorsehung betroffen, sondern der Zweck des Übels ist das Gute, die Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit des Universums; denn alles Naturwidrige geschieht, damit etwas Naturgemäßes geschehe, aber nicht umgekehrt; und zwischen den höheren Geistern und unvernünftigen Tieren muß es auch Seelen geben, die mit Vernunft zugleich Zorn und Begierde haben und sich des freien Willens erfreuen.

Es lohnt nicht, über diese Beweisführung ein Wort zu verlieren. Proklos hat die Theodicee seines Meisters Plotinos noch wenig begriffen und sehr oberflächlich reproduziert. In der Abhandlung de malorum subsistentia hat er das nachgeholt.

6. Warum geht es, wenn eine Vorsehung ist, den Guten schlecht und den Schlechten gut?

Plotinos hat diese Frage Enn. III 2, 6 ff. mit aller Schärfe aufgeworfen, und Proklos schließt sich ihm ganz, z. T. wörtlich, an, z. B. um die inaequalitas vitarum in universo humanarum zu beweisen: iis quidem tyrannizantibus, cum sint pravi, iis autem servituti addictis, quamvis boni sint = *τὸ δεσπότας εἶναι καὶ ἄρχοντας τῶν πόλεων τοὺς κακούς, τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς δούλους εἶναι, οὐ πρέποντα ἦν.* Auch in der Lösung des Problems folgt er ihm auf Schritt und Tritt. So wenn er sagt, die Vorsehung ordne alles, freilich nicht nach einer arithmetischen, sondern geometrischen Proportion = *γίγνεται τοίνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατιοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴσῃ οἷον κατ' ἀριθμὸν ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν ἄλλῃ ἐν ἄλλῳ τόπῳ* (III 3, 5 i. A.). ‚Analog' oder auch *οἰκείως, κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα* d. h. entsprechend den besonderen Verhältnissen und Teilen eines reich gegliederten Ganzen, je nachdem die Glieder und Teile eine Wirkung zu erfahren imstande sind. „Anders wirkt die Schönheit der Helena auf Paris, anders auf Idomeneus." Proklos beruft sich noch auf das

Urteil des Zeus bei Platon Leg. VI 757 B, wo nicht in dem arithmetisch, sondern in dem geometrisch Proportionalen das politisch Gerechte gefunden wird. Mit Plotinos (I 4, 7. 6, 7 g. E.) sagt er, daß der Tugendhafte sich nicht um Ehre und Reichtum sorge. Eigentümlich ist sein Argument, daß der Landmann ohne Unwillen auf die Güter des Seefahrers verzichte, und umgekehrt. Sollte er den Plotinos mißverstanden haben, der gegen die sittliche Schlaffheit eifert und mit einem Seitenblick auf die sog. Gnostiker hervorhebt, nicht die Betenden dürften die Früchte ernten, sondern die, welche den Acker bestellen, und man dürfe nicht unwillig sein, wenn einmal die Schlechten auf ihrem Acker mehr Früchte ernteten als die Guten (III 2, 8)? Vielleicht wollte er auch ein neues, allerdings nicht sehr glückliches Beweismoment einführen. Ganz Plotinisch (III 2, 5) ist wieder der Satz: apparentium bonorum defectus confert ad virtutem. Im Sturme zeigt sich des Steuermanns Tugend (Pr.). Des Tugendhaften inneres Licht wird sein wie das Licht auf dem Leuchtturm in gewaltigem Tosen des Sturmes und im Ungewitter (Pl. I 4, 8 i. A.). Die Vorsehung ist eine Erziehung zur Tugend, das Leben ein Kampf (*ἀγών*), nach Plotinos III 2, 5. 8. Armut, Krankheit und Schwäche sind für ein intellektuelles Leben zuträglicher als Reichtum und strotzende Gesundheit (I 4, 14). Paupertatem ornat magnanimitas, aegritudinem virilitas, impotentiam *μεγαλοφροσύνη* . . . Ultimum infortunium *μεγαλοφρόνως* ferre. Alle diese Aussprüche atmen Plotinischen Geist und finden sich ähnlich in den Enneaden. Die *μεγαλοψυχία* wird Enn. I 6, 6 definiert als *ὑπεροψία τῶν τῇδε*. Darin liegt viel. Wahre Seelengröße erhebt sich über die Güter, die das Leben vergänglich zieren; sie läßt sich von den Schmerzen und Leiden dieser Welt nicht niederdrücken und fügt sich geduldig dem Schicksal. Wer die Notwendigkeit durchschaut, fürchtet sich nicht vor dem Unglück. Männer, die Gottes Freunde sind, ertragen die Beschwerden der Welt mit Geduld und bekämpfen die aus dem Umschwung des Alls notwendig entstehenden Übel mit sittlicher Kraft (II 9, 9. 13. 18). Selbst die *Πριαμικαὶ τύχαι* und der Stier des Phalaris schrecken den Tugendhaften nicht (I 4, 7. 13). Das Leben ist ein *γυμνάσιον νικώντων καὶ ἡττωμένων*, nicht auf Armut und Reichtum, nicht auf die gleichmäßige Verteilung der äußeren Güter, sondern allein auf die innere Tüchtigkeit kommt

es an (II 9, 9 i. A.). Nur der Starke wird das Schicksal zwingen, wenn der Schwächling untersinkt (III 2, 4. 5. 8).

Ohne Kampf kein Leben. Es ist nicht anders: die Seelen, die nach göttlicher Ordnung aus der intelligiblen Welt herniedersteigen und in das Werden eingehen, müssen ihre Erfahrungen mit dem Übel machen, werden aber gerade durch diese zu schnellerem Emportauchen aus der Tiefe und zu beschleunigter Flucht nach den höheren Regionen angetrieben. So Proklos nach Plotinos IV 8, 5, der noch hinzufügt, die Seele brauche keineswegs Schaden zu nehmen, im Gegenteil sie habe Kenntnis vom Übel gewonnen und die Natur der Bosheit erkannt, dazu die in ihr liegenden Kräfte offenbart und Energien betätigt, die bei einem ruhigen Verbleiben im Unkörperlichen zwecklos gewesen und in Ewigkeit nicht zur Wirksamkeit gelangt wären.

Daß die Vorsehung an der Ungleichmäßigkeit des Loses nicht schuld ist, geht auch aus folgenden Erwägungen hervor. Omnium eorum quae habemus haec quidem habemus propter *αὐτεξούσιον*, haec propter pati ab aliis, haec propter solam universi causam. Die Freiheit des Handelns hat Plotinos überall betont (z. B. III 1, 9. 10; 3, 3. 4. 5) und über die metaphysische Seite des Freiheitsproblems tiefgehende Untersuchungen in Enn. VI 8 angestellt. Was wir aus eigenem freien Entschluß tun und infolgedessen leiden, dafür werden wir doch die Vorsehung nicht verantwortlich machen wollen! Was andere uns antun, kann uns, wenn wir gut sind, nicht schaden; sind wir schlecht, so haben wir es verdient (III 2, 6). Sollte uns indes eine Unbill widerfahren und ein Unrecht geschehen, so haben wir den Grund und Zweck in der Ordnung des Universums zu suchen, die ebensosehr eine sittliche als eine naturnotwendige ist. Finden werden wir allerdings Grund und Zweck schwerlich. Denn wir überschauen nur einen kleinen Ausschnitt des großen Ganzen und sind von einer Einsicht in die Gesamtverkettung der Dinge weit entfernt. Aber die Vorsehung durchschaut das Ganze mit einem Blick, es ist alles weislich geordnet. Wir kennen weder das Vor- noch das Nachleben der Seele, sind aber überzeugt, daß sich alles ausgleichen und in Harmonie auflösen wird, wenn nicht in diesem, so doch in jenem Leben (IV 3, 16; 4, 32. III 2, 13 i. A.).

7. Wenn die Vorsehung sich bis zu den niedrigsten Gebilden herabläßt: wie kommt es dann, daß die Menschen einander töten und die Tiere sich gegenseitig fressen?

Plotinos hat sich Enn. III 2, 15 über die *ἀλληλοφαγίαι τῶν ἄλλων ζῴων* und die männermordenden Kriege der Menschen ausgesprochen. Er hilft sich über diese augenscheinliche Unvernunft hinweg mit dem Hinweis, daß eins durch seinen Untergang das Leben des andern fördert. Ewig leben können Tiere wie Menschen ja doch nicht: was tut es also, wenn sie ein wenig vorwegnehmen, was sie im Alter ohnehin erleiden müssen? Sie treten nur schneller ab, um schneller wieder aufzutreten. Was ist denn der Tod? Nicht eine völlige Vernichtung sondern nur ein Ablegen des Körpers, eine Metamorphose, wie der ermordete Schauspieler hinter der Bühne das Kostüm wechselt, um alsbald in einer anderen Maske wiederzuerscheinen usw. Proklos weiß nichts Besseres.

Aber was sind eigentlich die Tiere? Proklos scheint sich der Ansicht zuzuneigen, daß sie kein selbständiges (*αὐτοκίνητον*), sondern nur ein von außen zugebrachtes Leben haben, das im Tode zugleich mit dem Körper verschwindet. Der Tod der Tiere hat demnach kein anderes Interesse für uns als das Vergehen und die gegenseitige Zerstörung der Körper. Plotinos hat die aufgeworfene Frage eingehend erörtert in Enn. IV 4, 14. 18 ff.).

Proklos hat den Plotinos immer in Gedanken, und manche seiner Andeutungen erklären sich nur aus dieser Voraussetzung, wie folgendes Beispiel zeigen wird. Wenn die Körper, sagt er, schädliche Stoffe ausscheiden, so ist das ein valde magnum opus Providentiae etiam in iis uti turpi velut organo ad similis purgationem, et *τὸ* iniuste quidem facienti, iuste autem patienti utique manifestat utens aliud esse et propter hoc fieri passionem iustam. Der Sinn des ersten Teils dieses Satzes ist klar, aber der des zweiten und dessen Zusammenhang mit dem ersten? Eine Stelle aus dem Kommentar zu Platons Politeia S. 378 hilft uns weiter. Sie lautet: *πᾶσα δὲ ἐνέργεια, κἂν ᾖ πλεμμελής, εἰς τὸ πᾶν προιοῦσα θεῶν ἐφεστώτων γίγνεται καὶ προνοίας ὁλικωτέρας ἢ μερικωτέρας· γίγνεται γὰρ ἀδίκως μὲν τῷ δρῶντι, δικαίως δὲ τῷ πάσχοντι, φησὶν ὁ Πλωτῖνος.* Und der sagt Enn. III 2, 13: „Auch jene Ansicht darf man keineswegs von der Hand weisen, die lehrt, man solle nicht jedesmal bloß auf den gegenwärtigen Zustand blicken, sondern auch auf die früheren Perioden und ebenso auf die Zukunft; man wird dann erkennen, daß die Vorsehung danach ihre Vergeltung bemißt und Änderungen vornimmt: aus früheren Herren macht sie Sklaven, wenn

sie schlechte Herren waren, und das ist ihnen so nützlich; die, welche etwa schlechten Gebrauch von ihrem Reichtum machten, läßt sie arm werden, und für Gute ist es nicht ohne Nutzen arm zu sein; ferner solche, die ungerecht getötet haben, werden getötet, ungerecht zwar für den der es tut, für den aber der es leidet gerecht; endlich führt sie den, der leiden soll, auf denselben Punkt zusammen mit dem, der geeignet ist zu tun, was jenem zu leiden gebührt" usw. (So auch IV 3, 16 z. E.) Nun ist wenigstens das iniuste quidem facienti, iuste autem patienti klar, und der Zusammenhang der beiden Satzhälften wird sein: wie in der physischen Welt, so reparieren sich in der moralischen die Schäden unter Leitung der Vorsehung; man soll in seinem Urteil über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorsichtig sein.

Was Proklos dann weiter sagt über die una in rebus universis ratio und das Verhältnis der Teile zum Ganzen, das alles kennen wir aus Plot. Enn. III 2, 17 u. a. Ebenso seine Unterscheidung von Providentia und Fatum, die darauf hinausläuft, daß die Vorsehung in den oberen, das Schicksal in den niederen Regionen herrscht, aus Enn. III 1, 7—10; 3, 5—7. Auch der Grundsatz: non quaerere principium principii, ist Plotinisch. Enn. V 8, 7 a. E.: *τὸ μὴ ζητεῖν αἰτίας ἀρχῆς οὕτω καλῶς λέγεται*, vgl. VI 8, 10. III 2, 4 g. E. 3, 3.

8. Warum folgen die Strafen den Vergehen (peccata) nicht auf dem Fuße, sondern oft erst nach sehr langer Zeit?

An der Spitze der Antwort steht der locus classicus über das radikale Böse im Menschen. „Inserta nequitiae radix (sicut spinas ferens terra, etsi millesies excidas nascentes, similium est productiva) easdem reddit operationes non flexa punitionibus." Daraus wird gefolgert, daß die Vorsehung ihre Zeit wählt, nicht wie es den kurzsichtigen Menschen gefällt, sondern wie es nach ihrer Einsicht der Heilung der Seelen dienlich ist; sie wartet den rechten Zeitpunkt ab und erzieht durch Langmut. Mit Gottes Hilfe regieren Zeit und Gelegenheit alles, mag es sich um die Verleihung von etwas Gutem oder die Reinigung vom Bösen handeln. Und einmal ereilt die Strafe den Übeltäter sicherlich (Enn. IV 3, 24). Sodann ist die Sünde sich selbst eine Strafe und die schlimmste Befleckung der Seele (*λώβη* animi gravissima nach Plat. Gorgias 479 D und Plot. Enn. III 2, 4). Der Zorn ist ein schlechter Zuchtmeister, wie die bekannten Geschichten

von Platon, Archytas und der Theano bezeugen. Auch Strafwürdige, selbst Verbrecher können herrliche Taten tun, und dazu werden sie von der Providentia konserviert, so Themistokles, der Tyrann Dionysios u. a. Was ist endlich die Zeit in den Augen der Vorsehung? Für große Verbrechen reichen hier Zeit und Ort zur Sühne nicht aus, dazu sind Strafen in der Unterwelt nötig, deren Vorläufer die Gewissensbisse sein mögen. Die Strafen hier sind Heilmittel der Seele (Enn. IV 4, 45 a. E.) und haben einen erziehlichen Zweck. Oft soll das Maß der Sünden erst voll werden, ehe die Strafe hereinbricht. Man muß der Seele Zeit lassen, sich ihrer Gottähnlichkeit zu erinnern und sich zu bessern.

9. Wie kommt es, daß wir fremde Sünden, namentlich die unserer Eltern und Vorfahren, büßen müssen?

Familie und Staat bilden eine solidarische, gleichsam durch einen *ὁμόγνιος* und *πολιοῦχος* zusammengehaltene Einheit; einer ist für den andern haftbar. Wir alle sind ein Leib, ein *ζῷον ἕν*, dessen Teile in Sympathie untereinander stehen (Plot. Enn. IV 4, 32 ff.). Nach der Lehre von den *ἐνσωματώσεις* erscheinen dieselben Seelen in verschiedenen Körpern wieder. Was Wunder also, daß sie in den nachfolgenden Inkorporationen ernten, was sie in den vorhergehenden gesäet haben? Die Seelen sind dieselben in verschiedener Gestalt, wie auf der Bühne die Schauspieler nach Plotinos III 2, 15. 17. Eigentümlichkeiten der Väter, die in den Kindern nicht erschienen, kommen bei den Enkeln zum Vorschein (repullulaverunt). Wir kennen die Ursachen nicht, das Unum weiß und sieht alles voraus (Plot. IV 3, 16 a. E.).

10. Neben und unter der Vorsehung des höchsten Gottes, des Einen und Guten, sorgen auch die Dämonen und, wenn du willst, die Heroen und Seelen als ihre *ὀπαδοί* partialiter et subordinate für die menschlichen Dinge. Wir halten uns bei diesem ‚colophon' nicht auf, notieren aber aus Plot. III 5, 6 noch eine Parallele: „Die Dämonen vollenden und helfen das Einzelne für das All mit verwalten."

Proklos hat dasselbe Problem unter anderen Gesichtspunkten erwogen in der Abhandlung

De providentia et fato et eo quod in nobis.

Der Mechaniker Theodoros hatte ihm schriftlich seine Zweifel an dem Unterschied zwischen Providentia und Fatum

und an der menschlichen Freiheit vorgetragen. Um sie desto besser heben zu können, zeigt er zuvor dreierlei: 1. die Vorsehung ist Gottes, das Fatum gehört der Natur an; 2. es gibt zweierlei Seelen: die einen vom Körper trennbar, die andern untrennbar; 3. es gibt eine doppelte Erkenntnis, die eine der Seele, die sich im Gebiete des Werdens bewegt, die andere der Seele, die sich zum göttlichen Intellekt erhebt (Plot. Enn. V 1, 10—13).

Du fragst, fährt Proklos fort, nach tausendfach besprochenen Dingen, für deren Verständnis Plotinos und Porphyrios nebst ihren Anhängern und vor ihnen der göttliche Platon mancherlei Direktiven gegeben haben. Du glaubst, diese ganze Dramaturgie (Plot. Enn. III 2, 17. 18) werde nur vom Fatum dirigiert, sie sei die unwiderstehliche allbewegende Ursache (Enn. III 1, 7), mit der Freiheit, dem *αὐτεξούσιον* und *τὸ ἐφ' ἡμῖν* sei es nichts. Nun sind zwar beide, Providentia und Fatum, Ursachen der Welt und des Weltgeschehens, aber die Providentia ist viel eher als das Fatum, und was nach dem Fatum geschieht, ist lange vorher von der Providentia geordnet worden, aber nicht umgekehrt: summa totorum a Providentia recta sunt diviniora Fato.

Die unter 2 und 3 gemachten Unterschiede lerne man aus Platon und Parmenides, Plotinos und Porphyrios, die sich durch spekulative Kraft und Kunst auszeichnen. Auch der daemonius Aristoteles unterscheide eine doppelte Art der Erkenntnis: *γνόντες ὅτι ἐστὶ τί ἐστι ζητοῦμεν* (Anal. post. II 1) und: *τὰ κοινά, ἃ λέγομεν ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδεικνύουσιν* (ebd. I 10). Die divisiva methodus nennt Proklos nach Platon (Phil. 16 C) ein Geschenk der Götter an die Menschen.

Soweit die Einleitung und Orientierung im Gelände. Es folgt die Erörterung der drei genannten Punkte.

Zu 1). Die Vorsehung schafft all das Gute, auf das sich ihre Fürsorge erstreckt; das Fatum verknüpft alles Geschaffene und Entstehende durch ein festes Band. Die *πρόνοια* ist operatio *πρὸ νοῦ*, eine Tätigkeit, die man allein dem Guten beilegen muß, da auch der göttliche Intellekt selbst nach dem Einen und Guten strebt; die *εἱμαρμένη* ist eine Tätigkeit der Natur, welche die Körper erzeugt und bindet, bewegt und lenkt (utpote *ἑτεροκίνητα*) und alles örtlich und zeitlich Getrennte durch eine Kette (*εἱρμόν*) zu einer gewissen Einheit zusammenschließt. Der Vorsehung eignet die Freiheit, dem Fatum die Notwendigkeit. Es gibt zwei

Reiche des Daseins: das des Geistigen und das des Sinnfälligen; die Vorsehung herrscht in beiden, das Fatum nur in dem einen, dem der Sinne. Wie sich Gott von dem Göttlichen, das Licht der Sonne von dem Licht in der Luft, das Leben in der Seele von dem Leben im Körper unterscheidet, so unterscheidet sich die Vorsehung von dem Fatum, so hängt das Fatum von der Vorsehung ab, deren Nachbild sie ist (S. 151—158, 20).

Jeder dieser Sätze läßt sich bei Plotinos nachweisen. Auch er definiert die *πρόνοια* als *νοῦς πρὸ τοῦδε τοῦ παντὸς ἑστώς* (VI 8, 17; 7, 1; III 2, 1). Vgl. Proklos Inst. theol. 120: *ἡ δὲ πρόνοια (ὡς τοὔνομα ἐμφαίνει) ἐνέργειά ἐστι πρὸ νοῦ.* Das Fatum per *εἱρμόν* omnia conducit in unum et in unam compassionem, *συμπάθειαν, εἰς μίαν σύνταξιν* (Enn. IV 4, 32. 33). Providentia regnum quidem sursum intellectualium et sensibilium, Fati autem deorsum sensibilium (III 3, 5; 1, 10). Gegen die absolute Herrschaft des Fatums, die jede providentielle Ordnung von Ursachen und Wirkungen sowie jede Freiheit des Handelns ausschließen würde, wendet sich Plotinos in den Büchern III 1 *περὶ εἱμαρμένης* und II 3 *περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα.* Nach Proklos sind *φύσις* und *εἱμαρμένη* synonyme Begriffe, die Natur unseres Körpers ist gleichsam sein Fatum; nach Plotinos kann man bei einem Gewächs, das aus der Wurzel sein leitendes Prinzip erhält, die von hieraus über alle seine Teile und deren gegenseitige Beziehung sich erstreckende Verflechtung, das Tun und Leiden als ein System und gleichsam als das Schicksal (*εἱμαρμένην*) der Pflanze bezeichnen (III 1, 4). Daß die Freiheit bei der *πρόνοια* und die Notwendigkeit bei der *εἱμαρμένη* ist, versteht sich von selbst und werden wir noch hören.

Zu 2). Die unvernünftige und vom Körper untrennbare Seele bedient sich stets der Organe; ihr kommen diejenigen Tätigkeiten zu, die der verschiedenen Körperteile bedürfen, nämlich sinnliche Wahrnehmungen und Affekte. Die vernünftige Seele ist vom Körper trennbar, weil sie ohne körperliche Organe tätig ist: sie korrigiert nach Begriffen die Erkenntnis der Sinne und dämpft die Affekte; gereinigt von körperlicher Beimischung konzentriert sie sich auf sich selbst und wird sich ihres Wesens und ihrer Kräfte bewußt; dann schaut sie ihre Schwestern in der Welt, die intellektuellen Substanzen, den göttlichen Nus, welcher der Seele den intellektuellen Habitus verleiht, und die Monaden der Götter selbst. Daraus erhellt, daß die vernünftige

und der Organe nicht bedürfende Seele, solange sie ihrer Natur gemäß wirkt, über den Zwang des Fatums erhaben ist und ihm nur dann dienstbar wird, wenn sie sich der Gewalt des Körpers unterwirft. Solange sie also nach Vorschrift der Tugend lebt, ist sie frei und hat eine unübertreffliche Macht. Was sie von außen her trifft, vermag nur ihre sensitive Kraft, die Begierde und den Zorn aufzuregen; befreit von den Affekten, hält sie nichts für furchtbar, was innerhalb oder außerhalb des Körpers geschieht; sie wird niemals schwach, außer wenn sie an sittlicher Schwäche und Bosheit krankt (158, 21—168, 30).

Wie neuplatonisch das alles gedacht ist, sieht der Kundige leicht. Im ganzen sind für diese Anthropologie zu vergleichen Enn. I 1 und die psychologischen Abhandlungen der vierten Enneade. Im einzelnen kommen folgende Stellen in Betracht. Proklos selbst zitiert den Plotinos, der mit Recht gesagt habe, daß alle Affekte sinnlicher Art und Natur oder doch nicht sine sensu seien (Enn. III 6, 3. 4). Für die Reinigung und Trennung der Seele vom Körper führen wir von vielen Stellen nur die eine III 6, 5 an. Von der anima inseparabilis heißt es: semper ad intrinsecas rationes respiciens sensuum cognitionem corrigit passionumque impetum reprimit, *λόγος γάρ ἐστι πάντων καὶ λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἡ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί* (IV 6, 3). Die Seele, die sich selbst wiedergefunden hat, hält Ruhe im Tumult der Leidenschaften, wie das Plotinos VI 4, 15 so anschaulich beschreibt. Auch die Bezeichnung der Seele als mundus rationalis d. i. *κόσμος νοητός* stammt aus Enn. III 4, 3. 6; und ganz Plotinisch ist es, wenn die Seele als Mittlerin zwischen beiden Welten vorgestellt und von ihr gesagt wird, sie sei imago quidem eorum quae ante ipsam, a quibus egressa est, exemplar autem eorum quae post ipsam, quibus superstat. — Die Seele steigt empor ad inflexas et vere mysticas *ἐπιβολὰς* deorum, wie Plotinos V 3, 7—9; VI 9, 7—11; III 8, 9. 10 näher ausführt; *ἐνθουσιάζειν* dicuntur animae et sobrietate meliorem *μανίαν* sumentes captari diis ipsis = *καὶ ἔστιν αὐτῷ [τῷ νῷ] μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης* VI 7, 35. Wenn dagegen die Seele körperlichen Genüssen und irdischen Besitztümern nachjagt, so leidet sie dasselbe wie ein gefesselter Philosoph oder wie der Fahrgast auf einem Schiffe; denn dieser wird von den Winden, die das Schiff bewegen, umgetrieben. Das klingt wie eine Remi-

niszenz aus Enn. III 4, 6 g. E., wo Plotinos das gleiche Bild gebraucht, um die Fahrt der Seele durchs Leben zu verdeutlichen. Die äußeren Güter fallen in sich zusammen und werden uns geraubt (Enn. I 4, 7; III 2, 15). Leiden wir körperlich und dulden allerlei Ungemach: nihil ad nos; es leidet nur der äußere Mensch (Enn. I 1, 9. 10. 12, I 4, 13. 15; II 8, 9; III 4, 2 u. a.). Frei ist die Seele, die der Tugend und dem Gott in ihr dient (Plat. Rep. 590 C D, Leg. 716; Plot. III 1, 9; V 3, 4. 16). Dadurch werden wir gottähnlich und aller Dinge mächtig, sodaß wir sogar zur Ordnung des Weltalls beitragen (ut et totum mundum dispensemus). (Plat. Phil. 176 A, Plot. I 2; Plat. Phaidr. 246 C [*τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ*] Plot. II 3, 13.) Körperliche Affektionen braucht die Seele, die sich des Körpers bedient, so wenig anzunehmen wie der Künstler die Affektionen der Werkzeuge (Enn. I 1, 3). Aber die Seelen, die ihr eigenes Wesen nicht wahren, sinken herab und verfallen dem Fatum, doch sind sie von der oberen Welt nicht abgeschnitten (Enn. I 1, 12; IV 3, 9. 12).

Zu 3). Proklos unterscheidet fünf Erkenntnisstufen: opinio, quae supra sensus posita est; ratiocinatio, quae ex necessariis principiis concludit; dialectica cognitio, quae in definitionibus, divisionibus, resolutionibus et compositionibus constat, usque ad unum ascendit, has quidem species dividit, has autem resolvit, ex uno multa facit et e multis unum; intellectualis cognitio, qua per intuitum quendam vel attactum anima intelligibilia et semetipsam intelligit; superintellectualis cognitio vel *μανία*, qua anima super intellectum iam evecta fit unum, ut videat Unum et Deo coaptetur (168, 31—172, 31). Diese letzte Erkenntnisart ist deshalb erforderlich, weil nach dem Grundsatz, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird, das transzendente Eine und die über alles Denken erhabene Gottheit auch nur durch eine überintellektuelle Geisteskraft begriffen oder vielmehr ergriffen werden kann. Die Seele muß sich aus der Zerstreuung und Geschwätzigkeit des irdischen Daseins (der garrula materia) schweigend auf sich selbst zurückziehen, sie muß sich, aller Vielheit ledig und eins geworden, aufschwingen zu dem Einen, um es zu schauen, ja mehr als das, um mit ihm eins zu werden und zu verschmelzen.

Dies alles hat Proklos von Plotinos gelernt. Denn der hat zuerst unter den griechischen Philosophen die Lehre von der

unio mystica der Seele mit Gott ausgebildet. Hatte Platon von dem Philosophen verlangt *ἡσυχίαν ἔχειν καὶ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν* (Rep. 496 D, Gorg. 526 C), so erklärt Plotinos, Ruhe müsse man dem Geist gewähren, eine Ruhe, die indes keine Ekstase sei, *ἀλλ' ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια* (V 3, 7). Dem höheren und reinen Lichte dürfe man nicht nachjagen, sondern müsse *ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ . . ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει* (V 5, 8). Den höchsten Gott schaut nur, wer *ὥσπερ ἁρπασθεὶς καὶ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ κατασιάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ* (VI 9, 11). Die schauende Seele sagt schweigend (*σιωπῶσα λέγει*), was sie geschaut hat und ist (VI 7, 34). Zur Ruhe und zum Schauen kann aber die Seele nur dann kommen, wenn sie nicht mehr in der Außenwelt umherschweift, sondern bei sich selbst einkehrt. „Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Außenwelt heraustretend bei mir selbst Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit: ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer bessern und höhern Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden . . . Ich habe mich über alles andere Intelligible emporgeschwungen" (Enn. IV 8, 1 i. A.). Dasselbe gilt von dem Nus (V 5, 7 a. E.). Hinwegtun muß die Seele alles, was nicht sie selber ist, *ἄφελε πάντα* (V 3, 17 a. E.). „Wenn du dich selbst siehst und rein mit dir selbst verkehrst, ohne daß dich weiter etwas hindert so selbsteinig zu werden und ohne daß du in deinem Innern eine weitere Beimischung zu deinem Selbst hast, sondern ganz du selbst bist . . . erst dann siehst du die ganze volle Schönheit" (I 6, 9). Nur wenn die Seele eins geworden ist, kann sie sich zu dem Einen erheben, und nur wenn sie sich über den Intellekt emporgeschwungen hat, vermag sie sich mit der über alles Denken erhabenen Gottheit zu vereinigen: *ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται* (V 5, 6). Die wiederholte Beschreibung dieser superintellectualis cognitio, die eigentlich kein Wissen und auch kein Schauen mehr ist, sondern eben eine mystische Vereinigung, findet man Enn. III 8, 9. 10; V 3. 5. 8; VI 7. 9 und an vielen anderen Orten. — Plotinos hat auch die intellectualis cognitio oder den intuitus dem Proklos vorgezeichnet. Es gibt nach ihm ein unmittelbares Wissen durch intellektuelle Anschauung, einen *νοῦς ὁρῶν* im Unterschiede von dem

transzendierenden *νοῦς ἐρῶν* (VI 7, 35). Diese höhere Erkenntnis ist nicht die Frucht des Forschens und Nachdenkens, sondern „ein Haben des Gewußten, eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung des Denkbaren, der übersinnlichen Wesenheit ist; denn diese ist ja im Nus enthalten, der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Nus aber hebt sich in dieser Anschauung selbst auf, und indem das menschliche Denken in sein reines Wesen zurückgeht, einigt es sich ebendamit dem göttlichen, dessen Teil es ist" (Zeller nach V 3, 4; IV 4, 2). Das intuitive Denken heißt *νόησις*, „das Vermögen der Ideen"; *γιγνώσκει τὰ νοητά, θεωρεῖ τὰ ὄντα* (V 1, 4. 3, 1 ff. 5, 1; Porph. *ἀφορμαί* XLIII u. XLIV). Das diskursive Denken dagegen heißt *διάνοια*, „das Vermögen der Begriffe", *τὸ διανοητικόν, ἡ λογικὴ ψυχὴ διανοεῖται, κρίνει, λογίζεται.* Die *διάνοια* operiert *διὰ νοῦ* mit Begriffen (I 1, 1. 7. 8; IV 3, 5. 10). Der Seele eignet die *νοερὰ διέξοδος* (IV 8, 7). Die Seele hat den Wissenstrieb in sich, sie kreißt in Wehen, um Wissenschaft zu gebären. Forschend wandert sie von einem zum andern, prüfend vergleicht, verbindet und trennt sie die gemachten Wahrnehmungen, in unermüdlichem Nachdenken kommt sie auf logischem Wege (*λόγῳ βαδίζουσα*) durch Urteile und Schlüsse zu dem ersehnten Resultat. Anders der Nus, dessen Wesen im Schauen besteht und der durch diese intellektuelle Anschauung erfaßt, was die Seele sich mühsam erarbeiten muß: es ist der schon berührte Gegensatz von Intuition und diskursivem Denken (V 3, 16). Die wahre Kunst des Denkens aber ist die Dialektik, über die Plotinos in Enn. I 3, 4—6 bündig und treffend gehandelt hat. Endlich finden wir auch über *δόξα* und *αἴσθησις* hinreichende Belehrung. Vgl. außer den bereits angeführten Stellen noch Enn. V 5, 1 g. E., wo spielerisch *δόξα* mit *δέχομαι* zusammengebracht wird, und V 9, 7 i. A., wo es heißt, daß für die *ἐπιστήμη τῶν αἰσθητῶν* sich der Name *δόξα* zieme.

Der zweite Teil des vorliegenden Traktates handelt de eo quod est in nobis d. i. *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν*. Ich werde mich kurz fassen und nicht mehr viele Parallelstellen anführen, indem ich auf Gollwitzers und meine Abhandlungen verweise [1]. Wer den

[1] Theodor Gollwitzer, *Plotins Lehre von der Willensfreiheit.* 2 Programme von Kaiserslautern 1900 u. 1902. H. F. Müller, *Plotinos über Notwendigkeit und Freiheit*, in: Neue Jahrbb. 1914 Bd. 33 Heft 7 S. 462—488. Derselbe, *Plotinos über die Vorsehung*, in: Philologus 1914 S. 338—357.

Plotinos kennt oder auch nur jene Aufsätze gelesen hat, wird in unserer Schrift kaum Neues finden, wohl aber manches vermissen. Proklos bewegt sich auf der Oberfläche, metaphysische Spekulationen meidet er zurzeit noch. Er kommt über die Wahlfreiheit nicht hinaus, die er zudem mehr behauptet als beweist. Im einzelnen ist ja einiges richtig und gut beobachtet. So gleich der erste Satz:

Die Menschen schreiben ihre guten Erfolge sich, die schlechten der Notwendigkeit zu, propter *φιλαντίαν*. Der Weise kennt drei Ursachen des Geschehens: Gott, den Urheber alles Guten, das Fatum, das die gewordenen Dinge miteinander verkettet, und die menschliche Seele, die ihre Wahlfreiheit hat, obwohl sie ihre Bestrebungen und Handlungen der Gesamtordnung des Weltalls einfügen muß. Denn wir sind nicht Herren des Universums, kooperieren aber mit dem Lenker des Universums, indem alles ohne die geringste Lücke ineinandergreift und ein jeder an seinem Platze sein Werk verrichten muß. Zwar die äußern Verhältnisse haben wir nicht in unserer Gewalt, aber im Innern sind wir die Herren unserer Entschlüsse. Lob und Tadel setzt freie Wahl voraus: ein Ton, der zum Schluß kräftiger angeschlagen wird (172, 32—175, 34).

Die göttliche Vorsehung widerstreitet der menschlichen Freiheit so wenig, daß im Gegenteil mit Aufhebung der Freiheit auch die Vorsehung aufgehoben würde; denn wäre alles wie ein Verhängnis unverrücklich vorherbestimmt, so wäre sie überflüssig, „und es geziemt sich nicht, daß Apollo über das verhängte Geschick Orakel erteile“ (175, 35—177, 44). Beiläufig ‚das verhängte Geschick‘ in Plot. Enn. III 2, 4: *οὐ γὰρ μήποτε ἐκφύγῃ μηδὲν τὸ ταχθὲν ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ.*

Die Wahlfreiheit ist ein Vermögen der vernünftigen Seele, die sich auf sich selbst zurückwendet, die vom Körper trennbaren Operationen vollzieht und daher die Wahrheit erlangt; die unvernünftige Seele ist stets an körperliche Organe gebunden (Enn. I 1, 3; IV 4, 22. 23) und nimmt nichts als Scheinbilder (ludicras rerum imagines) mit den Sinnen wahr. Als Zeugen werden Atheniensium Xenus Leg. 896 B und der berühmte Mischkrug Tim. 41 D angeführt. Schon das Studium der Geometrie und Arithmetik müßte von dem Sensualismus abschrecken. Die Sinne erkennen nur Einzelnes, das Allgemeine und Bleibende stammt nicht von den Sinnen, sondern vom Intellekt. Der be-

gründende Zwischensatz: non enim sunt quae imperfecta perfectorum causa, findet sich fast wörtlich in Plot. Enn. III 2, 4: *οὐ διὰ τὴν ἀταξίαν τάξις οὐδὲ διὰ τὴν ἀνομίαν νόμος . . . ἵνα γένοιτο ἐκεῖνα διὰ τὰ χείρω κτλ.* (177, 42—181, 24).

Man darf das Gute nicht in der Lust oder dem Vergnügen (delectabile) suchen (Enn. VI 7, 19). Theodoros war trotz der adamantini sermones Platons im Gorgias, im Philebos und in der Politeia durch seinen Sensualismus dazu verleitet worden. Aber nur die unvernünftigen Tiere folgen ihren Lüsten und Begierden, die Menschen sollen der Vernunft gehorchen. Das Gute kommt nur durch Vernunft zustande, es ist nicht eine Frucht des sinnlichen Begehrens, „auch wenn alle Ochsen diese Meinung vorziehen sollten" (181, 25—183, 30).

Der Zweifler sagt, nichts sei gewiß und wir könnten nicht wissen, ob wir frei seien oder nicht. Aber wer sich selbst erkannt hat, der hat auch erkannt, was er weiß oder nicht weiß. Und eins weiß er gewiß: daß die körperlichen Zustände, die Glücksfälle und überhaupt alle Vorkommnisse des äußern Lebens nicht in seiner Macht stehen, daß er aber die innern Regungen und Tätigkeiten der Seele mit Hilfe der Vorsehung nach seinem Willen entscheidet und lenkt. Das *ἐφ' ἡμῖν* hängt mit der Frage nach Wissen und Nichtwissen gar nicht zusammen. Was es mit dem Sokratischen Nichtwissen und Wissen auf sich hat, lerne man aus Platon. — Das Argument, die Guten erreichten das Ziel ihres Strebens nicht, wohl aber die Schlechten, trifft nicht die Willensfreiheit sondern die Vorsehung, wofür auf Plotinos, Jamblichos und Theodoros Asinaios verwiesen wird. Wenn nichts in unserer Macht steht, kann von einer gerechten Verteilung sei es des Lohnes oder der Strafe keine Rede sein; nur wo wir selbst unser Leben schmieden, hat dies statt. Dabei kommt es immer auf das intus cooperans, nicht auf das extra an. „Richtig aber wäre es, immer das wahrhaft Seiende in uns zu erforschen und für uns selbst zu erwerben; was außerhalb und nicht im Bereiche unserer Macht liegt, sollten wir denen überlassen, die es als Herren darüber bewirken und kennen; für uns ist es am wichtigsten, auf alles, was nicht in unserer Macht steht, durch die Kraft in der Tiefe unserer Seele gerüstet zu sein. So haben es auch Plotinos und Jamblichos gesagt" (183, 31—189, 35).

Wir sind zwar nostri iuris, aber unsere Freiheit ist be-

schränkt; sie besteht nur in der Fähigkeit, das Bessere oder Schlechtere zu wählen; wir können inklinieren zu dem Intellekt oder zu den Sinnen, und freie Männer oder Knechte heißen wir, je nachdem wir die Werke der Vernunft treiben oder den äußern Gütern und Notwendigkeiten des Fatums nachhängen. Das *αὐτοπερίγραπτον* und *αὐτοενέργητον* in absolutem Sinne kommt nur dem Ersten zu, dem Urheber und Verwalter aller Dinge (Plot. Enn. VI 8, 1). Wir haben nur die Wahlfreiheit, wir wollen immer das Gute (Enn. VI 8, 6 g. E.), wählen indes aus Unkenntnis oft das Schlechte, das uns gut scheint. Malum est involitum = *ἁμαρτία ἀκούσιον, ἄνθρωποι ἄκοντες εἰσι κακοί* (Plot. Enn. III 2, 10) = *κακὸς μὲν ἑκὼν οὐδείς* (Plat. Tim. 86 E). — Gott und die blinde Begierde wählen nicht, Wahlfreiheit hat allein die Seele als die mittlere Potenz zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, zwischen dem *νοῦς* und der *αἴσθησις . . νοῦς δὲ ἡμῶν βασιλεύς, αἴσθησις δὲ ἄγγελος, φησὶν ὁ μέγας Πλωτῖνος* (Pr. in Tim. 77, Plot. Enn. V 3, 3). — Apud studiosos [*σπουδαίους*] multum *τὸ* in nobis, apud multos [*τοὺς πολλούς*] *τὸ* non in nobis plus. Plotinos hat es oft genug ausgesprochen, daß die Masse nicht zur Tugend, also auch nicht zur Freiheit befähigt ist. Die Tugend allein macht uns frei, unsere Freiheit reicht so weit als unsere Tugend (189, 36—193, 5).

Im letzten Kapitel hat Proklos mancherlei wiederholt. So fragt er von neuem, wie denn Gott salva nostra voluntate das Künftige vorauswissen könne; und sofort kommt er wieder auf das Zufällige (contingentia, *συμβεβηκότα*), mit dem er sich schon in der zweiten der decem dubitationes beschäftigt hatte (vgl. S. 4). Sagte er dort, die Peripatetiker schlössen die Natur des *συμβεβηκός* von dem Seienden aus, während die Stoiker es überhaupt leugneten, so fügt er hier folgende Ergänzung hinzu. Die Peripatetiker nehmen an, daß Gott das Zufällige auch nur zufällig kenne; die Stoiker halten an der starren Notwendigkeit alles Geschehens fest; die Platoniker, gemeint ist Plotinos, lösen diesen Zweifel so, daß sie Gott die bestimmte Kenntnis auch des Zukünftigen und Unbestimmten zusprechen. Ein jedes geschehe nämlich seiner Natur gemäß, und Gott durchschaue die Natur eines jeden. Vgl. die metaphysische Begründung der Vorsehung bei Plotinos Enn. VI 7, 1 ff. — Für seine These: quale cognoscens tale cognoscibile und nicht umgekehrt (s. o. S. 4) führt Proklos folgendes Beispiel an. Wenn du, schreibt er an Freund

Theodoros, ein *παράπηγμα* machen willst, so existiert dies Gebilde vorher in deiner Phantasie als Idee, du schaust es im Geiste voraus und danach stellst du es mit deinen Werkzeugen her; wieviel mehr wird dies beim Schauen und Schaffen der Götter der Fall sein, die in weit höherem Grade alles im Geiste umfassen! Was immer wir erwählen, das haben sie im voraus erkannt und bestimmt. — Schließlich versichert Proklos, er hätte die Willensfreiheit auch per se erweisen können aus dem Leben und der sittlichen Gemeinschaft der Menschen. Denn nur unter der Voraussetzung, daß unser Tun und Lassen wenigstens zum Teil in unserer Macht stehe, hätten Lob und Tadel, Ermahnung und Warnung, Recht und Gericht, politische Bildung und Kultus, Erziehung und Philosophie einen Sinn. Bene enim nosti et meum institutorem dicentem saepe, quod *τὸ* in nobis interemptum superfluam pronunciat philosophiam. Quid enim erudiet nullo ente qui erudiatur? Quomodo autem erit aliquid quod erudiatur non ente in nobis quod fiamus meliores? (193, 6—195).

De malorum subsistentia.

Daß Dionysios in der Lehre vom Bösen oder Übel von Proklos' de malorum subsistentia durchaus abhängig ist, haben Koch und Stiglmayr gleichzeitig und unabhängig voneinander bewiesen[1]. Proklos aber hat aus Plotinos geschöpft und kaum einen Gedanken ausgesprochen, der sich nicht bei jenem findet.

Der erste Satz des Traktates de malorum subsistentia lautet: Mali naturam quae sit et unde habeat generationem quaesiverunt quidem et eorum qui ante hos aliqui, non superflue neque aliorum gratia eam quae de hoc theoriam transeuntes, sed ipsum secundum se malum sive est sive non, et si est, qualiter est et unde in esse et hypostasin venit, haec considerantes. Ist es nicht, als hätte der Verfasser des Plotinos Abhandlung Enn. I 8 *περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά* vor sich liegen gehabt? Sie beginnt mit den Worten: *οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακὰ εἴτ' οὖν εἰς τὰ ὄντα εἴτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο. οὕτω γὰρ ὅθεν ἐλήλυθε καὶ ὅπου*

[1] Hugo Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen*, in: Philologus 1895, S. 438—454. Jos. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, in: Historisches Jahrbuch 1895, S. 253—273 u. 721—748.

ἵδρυται καὶ ὅτῳ συμβέβηκε γνωσθείη ἂν καὶ ὅλως εἰ ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ὁμολογηθείη. Man sieht wohl, daß beide Autoren dieselben Fragen beschäftigen: εἰ ἔστιν, τί ἐστιν, πόθεν ἐστίν. Aber der Ausgangs- und Gesichtspunkt ist ein verschiedener. Bei Plotinos überwiegt, wie immer, neben dem metaphysischen das ethische Interesse. Wie können wir dem Bösen entfliehen? Darauf kommt es an, und um den Hebel zur Überwindung des Bösen richtig anzusetzen, werden wir uns von dem Sitz, dem Wesen und dem Ursprung dieser unheimlichen Macht Kenntnis verschaffen müssen. Proklos will ausgesprochenermaßen die Skrupel derer beseitigen, welche die Existenz des Bösen nicht mit der Vorsehung in Einklang zu bringen vermögen (196, 26 vgl. de decem dubitationibus circa providentiam 104). Das ist sein principium speculationis, und darum geht er so ausführlich auf die Frage ein: utrum entium est malum aut non? (197, 7). Plotinos kommt darauf nur beiläufig und im Schlußkapitel zu sprechen. der verschiedene Zweck bedingt eben eine verschiedene Art der Behandlung. Die Tatsache des Bösen steht ihm fest. Daher fällt aller Nachdruck auf das τίνα (c. 2—5) und das πόθεν (10—14). Dazwischen handeln c. 6 und 7 von der Notwendigkeit, und c. 9 von der Erkennbarkeit des Bösen; c. 8 greift etwas vor — die Materie Sitz und Ursprung des Bösen — und kommt auf den Unterschied des absoluten und relativen Bösen zurück. Proklos dagegen widmet den größten Teil seiner Abhandlung der Frage nach dem ‚an sit'. Er führt zunächst vier Gründe gegen und vier Gründe für das Dasein des Bösen an. Diesen Widerspruch sucht er zu schlichten durch die Erwägung, das Böse sei nicht mit einem selbständigen Sein und positiven Eigenschaften ausgestattet, sondern subsistiere nur in einer fremden Hypostase, einem Guten; seinem Wesen nach sei es Negation, Mangel, Unordnung (Berufung auf institutio theol. 63). Dem Dilemma aber glaubt er zu entgehen durch Unterscheidung eines malum ἄκρατον et non mixtum cum bono und eines malum non ἄκρατον neque non mixtum ad boni naturam, wie es ja auch ein πρώτως ἀγαθόν nullo modo mixtum und ein mixtum bonum gibt. Das malum ἄκρατον existiert nun durchaus nicht und nirgends: nicht in den Göttern, Engeln, Dämonen, Heroen, nicht in den Seelen, der Natur in ihrer Gesamtheit, auch nicht in der Materie; das malum non ἄκρατον ist ein gemischt Gutes und ein gemischt Seiendes (vgl. in Tim. 114 A τῷ ἀγαθῷ συμπεπλεγμένον). Dieses malum

mixtum hat auch Platon Tim. 30 A und Theait. 176 A im Auge. Es kann bei den partialia, den *μεριστά* gar wohl vorkommen, aber für das Ganze muß es doch wieder zu einem bonum werden (vgl. in Tim. 115 D *ὡς δὴ τὸ τῇ μεριστῇ φύσει κακὸν τῇ ὅλῃ ζωῇ ἀγαθόν*). Wie man sieht, schlägt die Rücksicht auf die Vorsehung, der Gedanke der Theodicee wieder durch.

Erst nachdem alle diese Schwierigkeiten erledigt sind, wendet sich Proklos zu den Fragen nach Wesen und Ursprung des Bösen, dem Kern der Untersuchung des Plotinos Enn. I 8. Doch kehrt er die in der Disposition angegebene Ordnung um: er meint, abweichend von seinem Vorgänger, das Wesen des Bösen lasse sich besser erkennen, wenn zuvor sein Ursprung erforscht sei. Es folgt noch eine Theodicee, auf die es ja eigentlich abgesehen war, und eine kurze Rekapitulation der Hauptgedanken.

Dies der Umriß des Ganzen. Wenden wir uns zu dem Einzelnen!

Proklos will dadurch über seine Vorgänger hinauskommen, daß er immer auf Platon zurückgeht. Ohne Platon keine Erkenntnis und keine Wahrheit. Es ist aber ein eigen Ding um die Interpretation Platons. Die bekannte Stelle im Theaitetos 176 A *ἀλλ' οὔτε ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν . . ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη* verwendet Proklos einmal als Beweis gegen und das anderemal als Beweis für das Dasein des Bösen. Alles Seiende, schließt er, strebt nach dem Guten und erhält sich dadurch im Sein; das Böse aber könnte, wenn es wäre, nicht nach dem Guten streben, denn dadurch würde es sich selbst vernichten; folglich ist das Böse nicht unter dem Seienden (198, 22—31). Ein paar Seiten weiter (203, 24) werden aber die Worte Platons nach ihrem Sinne richtig verstanden und als Argument für die Existenz des Bösen verwertet, mit dem Hinzufügen, daß die Wirksamkeit des Guten bei einem zeugungsunfähigen Letzten, einem *οὐκ ἀγαθόν*, ankommen müsse (in Tim. 113 C), und unter ausdrücklicher Hervorhebung, daß es sich hier nicht um relative, sondern um absolute Gegensätze handle. Vorher (198, 32 ff.) war freilich in entgegengesetzter Absicht gesagt worden, das Gute sei über oder vor allem Seienden, das Böse hinter allem Nichtseienden, also noch mehr als dieses ein *ἀνούσιον*. Doch genug. Dieses ganze Versteckspiel mit dem pro und contra wäre überflüssig gewesen, wenn der Philosoph uns gleich gesagt hätte, daß er nur das mixtum und nicht das non mixtum

(*ἄκρατον*) malum meinte. An dem Vorhandensein des gemischt Bösen zweifelt niemand, aber wir wollen wissen, was das Böse an sich ist. Wenn gelegentlich versichert wird, necessarium und malum sei nicht dasselbe, und Dionysios auf dem Unterschied der Begriffe *ἀναγκαῖον* und *κακόν* herumreitet, so ist das logischer Schein; denn das Notwendige, das dem Guten entgegengesetzt ist, kann doch nichts anderes sein als das Böse.

Auch Plotinos ist ein begeisterter Platoniker, und mag er zuweilen dem göttlichen Meister die eigenen Gedanken unterlegen, so hat er sich doch hier von dem gerügten Fehler frei gehalten. Er interpretiert die Stelle aus dem Theaitetos in Enn. I 8, 6. 7 ganz richtig so: Das Böse, sagt Platon, sei mit Notwendigkeit, da es ja irgend einen Gegensatz zum Guten geben müsse. Welches ist dieser Gegensatz? Das moralisch Böse oder die Schlechtigkeit am Menschen kann es nicht sein, denn sie ist der Tugend entgegengesetzt, diese aber ist nicht das Gute, sondern nur ein Gut, das die Materie überwältigen hilft. Wie aber soll dem Guten etwas entgegengesetzt sein? Es ist ja keine Qualität, kein Quale. Sodann, wo besteht überall die Notwendigkeit, daß mit dem einen der Gegensätze auch der andere gegeben sei? Platon behauptet es auch nur von dem Guten. Aber wenn das Gute Wesenheit (*οὐσία*) ist oder über die Wesenheit hinaus (*ἐπέκεινα οὐσίας*), wie kann ihm etwas entgegengesetzt sein? Was wird, von den einzelnen Wesenheiten abgesehen, der allgemeinen Wesenheit entgegengesetzt sein und überhaupt dem Ersten? Der Wesenheit doch wohl die Nichtwesenheit, der Natur des Guten die, welche des Bösen Natur und Prinzip ist; denn Prinzipien sind beide, die eine das des Guten, die andere das des Bösen. Nun wird alles von den beiden Naturen Erzeugte sich entgegengesetzt sein, folglich auch sie selbst, und zwar sie als die Ganzen noch mehr als die Teile. Denn diese haben noch etwas Gemeinsames und stehen nur innerhalb derselben Art oder Gattung im Gegensatz zueinander, die Ganzen aber schlechthin und ohne etwas miteinander gemein zu haben. Mit andern Worten: das Gute und das Böse sind konträre oder polare Gegensätze. Es handelt sich nicht um einen größeren oder geringeren, sondern um den größtmöglichen Abstand, nicht um einen quantitativen, sondern qualitativen Unterschied, wie Proklos (201, 4. 202, 17 ff.) bemerkt. — Aber wie ist nun, wenn das Gute, auch das Böse aus Notwendigkeit? Doch wohl, weil im All die Materie

sein muß. Denn aus Entgegengesetztem besteht notwendigerweise das All; ja es würde nicht einmal sein, wenn die Materie nicht wäre. „Gemischt also ist die Natur dieser Welt aus Geist und Notwendigkeit (*νοῦς καὶ ἀνάγκη* Tim. 47 E ff.), und was von Gott in sie kommt ist gut, das Böse aber ist aus der alten Natur, worunter Platon die zugrunde liegende Materie versteht, die noch nicht geschmückt ist durch Formen“ . . . „Man kann die Notwendigkeit des Bösen aber auch so begreifen: Da das Gute nicht allein ist, so entsteht notwendig durch das Ausgehen von ihm oder, wenn man's so ausdrücken will, durch das stete Hervorgehen und die stete Entfernung das Letzte, d. h. nach dem nichts mehr entstehen konnte. Dies sei das Böse. Notwendig aber sei etwas nach dem Ersten, folglich auch das Letzte. Dies aber ist die Materie, die nichts mehr von dem Ersten hat. Und dies ist die Notwendigkeit des Bösen.“

Da haben wir die originale Form dessen, was Proklos seinem principium speculationis gemäß verwendet. Daß die zuletzt entwickelte Anschauung das gesamte System unserer Philosophen beherrscht, brauchen wir Kennern nicht zu versichern. Plotinos hat auch von vornherein den Unterschied des ungemischten (die Vokabel *ἄκρατος* c. 4, *ἄκρατον κακόν* c. 12) und gemischten oder des absoluten und relativen Bösen im Auge (c. 3. 4), mit dem Proklos erst nach längerer Umschweife herausrückt. Es gilt eben, die Tatsache zu erklären, das Wesen und den Grund des Bösen aufzudecken. Die bloße Aufzählung, in der Proklos sich gefällt, fördert uns wenig; wir wollen wissen, wo das Übel sitzt, und nicht, wo es nicht sitzt. Selbstverständlich gibt es im Intelligiblen d. h. in Gott, im Nus und in der Seele, nur Gutes; von dorther kann nur Gutes kommen. Darin sind beide Autoren einig und beide zitieren Plat. epist. II 312 E: Plotinos stillschweigend und wörtlich c. 2 a. E., Proklos ausdrücklich und teilweise 203, 22. 267, 1 (vgl. in Tim. 119 F, 108 C)[1]. Mit Engeln, Dämonen und Heroen gibt Plotinos sich nicht ab. Erst in der Welt unter dem Monde erlangt das Böse eine Subsistenz, doch ist das keine *ὑπόστασις* in vollem Sinne, sondern, nach Proklos, eine *παρυπόστασις* (*παρυφίστασθαι* = iuxta subsistere 252, 12—255, 2) oder

[1] *Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.*

wie Plotinos sagt: keine *οὐσία*, sondern *τὸ συμβεβηκὸς ἑτέρῳ*, auch *μεμιγμένον*. Daneben aber fordert er ein *καθ' αὐτὸ κακόν*, denn wie es ein Gutes an sich als den Grund alles Guten auf dieser Erde gebe, so müsse es auch ein Böses an sich als den Grund alles irdischen Übels geben. Proklos zieht diese Konsequenz nicht oder lehnt sie ab, gebraucht indes bei seiner Beschreibung der *παρυπόστασις* unbefangen manche Ausdrücke des 3. Kapitels, in dem jener nach der *ὑπόστασις* forscht. Beide gehen auf die contrarietas boni, die da ist *ἀμετρία, ἄπειρον, ἀνείδεον, ἐνδεές, ἀόριστον, οὐδαμῇ ἑστώς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής* = incommensuratio et inharmonizatio, indeterminatum, *τὸ* indigens et *τὸ* volatile, dissidentia alterius ad aliud delati appetitibus, defectus et indeterminatio et privatio (*στέρησις* und *ἄκρατος ἔλλειψις* bei Pl. c. 4). Wir werden davon später noch hören. Jetzt wenden wir uns zu der menschlichen Seele und fragen: woher und wie kommt das Böse in die Seele?

Die Seele als solche kann nicht böse sein, denn sie ist göttlicher Art und Natur. Das Böse kommt von außen. Proklos in Alcib. I p. 544, 21—27: *τὸ μὲν γὰρ κακὸν πᾶν ἔξωθεν καὶ ἐπεισακτόν ἐστι τῇ ψυχῇ, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἔνδοθεν· φύσει γάρ ἐστιν ἀγαθοειδής, καὶ ὅσῳ τελειοτέρα γίγνεται, τοσούτῳ τὴν αὐτοκίνητον ἀπολαμβάνει ζωήν, οἷον ἑτεροκίνητος γενομένη διὰ τὴν τῶν σωμάτων συνάρτησιν καὶ διὰ τὴν πρὸς αὐτὰ συμπάθειαν.* Ganz die Meinung des Plotinos: *τὸ αἰσχος τῇ ψυχῇ οἷον ἐπακτὸν κακόν, τὸ αἰσχρόν* eine *προσθήκη ἀλλοτρίου* (I 6, 5). Das Böse ist vor uns da (I 8, 5. 14). Die Seele ist nicht *καθ' ἑαυτὴν κακή*, wird es aber durch die Vermischung und Sympathie mit dem Körper, der sie an der Entfaltung ihrer eigentlichen Lebensenergie hindert (c. 4). Auch Plotinos nennt die *ψυχὴ ἀγαθοειδές, ἔχουσά τι ἀγαθὸν νοῦ ἴχνος καὶ οὐ κακὸν παρ' αὐτῆς*, was er durch folgenden indirekten Beweis begründet hat. Wäre die völlige Beraubung des Guten in der Seele das Böse und brächte sie aus sich und durch ihren Begriff das Böse hervor, so hätte sie überhaupt nichts Gutes, also auch, obwohl sie Seele ist, kein Leben, das doch zu ihrem Begriff und Wesen gehört. Es würde sich also der Widerspruch ergeben, daß die Seele unbeseelt, also nicht Seele wäre (c. 11). Erklärt man eine teilweise Beraubung des Guten für das Böse in der Seele, so wird sie eben eine gemischte Konstitution und nicht das ungemischte Böse haben: *μικτὴν ἕξει τὴν διάθεσιν*

καὶ οὐκ ἄκρατον τὸ κακόν (c. 12)[1]. Proklos fußt in seinen Ausführungen 218—223 auf dem bekannten Mythos im Phaidros nebst einigen Stellen aus dem Timaios und der Politeia. Dazu kommen Parallelen aus Plotinos, z. B. exuendum ergo nobis et tunicas, quas descendentes induti sumus, et nudis hinc progrediendum illuc 222, 23 = τεῦξις δὲ . . ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα, οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι I 6, 7; et purificandum omnino animae oculum quo entia speculemur 222, 24 = I 6, 9; oblivio et ignorantia per ad inintellectuale et tenebrosum videre = I 8, 4 g. E. Proklos hat sich aber nicht sonderlich angestrengt zu erklären, warum die Seele herabsteigt und wie sie sich umkleidet. Er redet immer nur von den zweierlei Seelen, deren eine nach oben blickt und sich nach Möglichkeit rein erhält, deren andere nach unten strebt und in allerlei Unordnung und Wirrnis und Dunkel gerät. Plotinos dagegen macht IV 3, 9 ff. und IV 8 den ernstlichen Versuch, das Warum und Wie zu ergründen: dialektische und spekulative Erörterungen, an denen der Nachfolger achtlos vorübergeht. Es wundert mich nicht, daß weder er noch sein Plagiator Dionysios von einem Kapitel wie Enn. V 1, 1 Notiz nimmt oder es doch nicht gebührend einschätzt, obwohl 210, 30 mit dem Ausdruck audacia = τόλμα daran erinnert. Ich halte es für so wichtig, daß ich den größten Teil hier hersetze. „Was in aller Welt hat es denn bewirkt, daß die Seelen, die doch von dorther ihr Wesen haben und überhaupt jenem angehören, Gott den Vater vergaßen und so weder sich selbst noch jenen kannten? Der Anfang und das Prinzip des Bösen nun war für sie der tollkühne Hochmut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen sich selbst anzugehören. Da sie also ihrer Selbstherrlichkeit offenbar froh waren, indem sie von der Fähigkeit, sich aus sich selbst heraus zu bewegen, vielfach Gebrauch machten, so verloren sie, weil sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit entfernten, die Erkenntnis und das Bewußtsein, daß sie selbst von dorther stammen; wie die Kinder, die alsbald von den Vätern getrennt und lange Zeit hindurch in der Ferne aufgezogen werden, weder sich selbst noch den Vater mehr kennen. Indem sie

[1] Statt αἴσθησιν im Texte, das R. Volkmann als vix sanum bezeichnet, möchte ich διάθεσιν vorschlagen.

also weder jenen noch auch sich selbst mehr sahen, vielmehr sich selbst nicht ehrten aus Unkenntnis ihres Ursprungs, sondern das andere ehrten und alles mehr als sich selbst bewunderten und zu diesem sich erstaunt hinwandten und es lieb gewannen und sich an diese Dinge hingen, so rissen sie sich selbst soweit als möglich von dem los, das sie aus Geringschätzung aufgegeben. So wird die Wertschätzung dieser Dinge hier und die Geringschätzung ihrer selbst der Grund zur vollständigen Unkenntnis jenes. Denn was einem andern nachjagt und es bewundert, das gibt zugleich zu, geringer zu sein als das andere. Indem nun aber die Seele sich selbst als etwas Geringeres denn die entstehenden und vergehenden Dinge hinstellt und sich als das unwerteste und hinfälligste von allen Dingen, die es ehrt, betrachtet, dürfte sie kaum jemals die Natur noch die Kraft Gottes in Sinn und Gemüt aufzunehmen imstande sein." Was dünket uns? Wird hierdurch die Behauptung, das Böse komme nicht aus uns selbst, sondern sei vorher da, nicht eigentümlich beleuchtet? Ist Plotinos nicht über Platon und einen ‚intellektuellen Sündenfall' hinausgeschritten? Fast könnte man glauben, einen christlichen Theologen über den Ursprung der Sünde predigen zu hören. Doch das muß gründlicher, als es hier geschehen könnte, und im Zusammenhang des Systems untersucht werden. Wir lenken wieder ein in die engere Bahn und erledigen, bevor wir abschließen, noch ein paar Punkte.

Aufheben kann man weder das physische noch das moralische Übel, aber die Seele soll und kann sich darüber erheben. Darin stimmen unsere beiden Platoniker überein. Das Wort mag Plotinos führen. „Wenn jemand sagt, Böses gebe es überhaupt nicht unter dem Seienden, so muß er auch das Gute aufheben und jedes Ziel des Strebens in Abrede stellen. Dann gibt es auch kein Verlangen, kein Vermeiden, kein Denken und Überlegen; denn das Verlangen ist auf das Gute gerichtet, das Vermeiden auf das Böse, das Denken und Überlegen auf das Gute und Böse. Es muß demnach wie ein ungemischtes so auch ein gemischtes Gutes geben" . . Ohne die Verbindung der Seele mit der schlechteren Natur gäbe es ja auch keine Begierden, keine Traurigkeit, keinen Zorn, keine Furcht, keine Schmerzen, kurz kein menschliches Leben und Streben (I 8, 15).

Nach Plotinos nimmt die Seele ihrer Natur gemäß notwendig am Sinnlichen teil (*προνοητικῶς καὶ γνωστικῶς* sagt Dionysios

div. nom. IV 24), hat aber die Kraft, daraus wieder emporzutauchen, „nachdem sie eine genaue Kenntnis von ihren Erfahrungen und Leiden im Diesseits gewonnen und dadurch gelernt hat, was es bedeutet, im Jenseits zu weilen, und durch den Vergleich mit dem gleichsam Entgegengesetzten genauer das Bessere kennen gelernt hat“ (IV 8, 7). Zweck der Herabneigung ist Machtentfaltung und Ausschmückung des unter ihr Stehenden. „Entzieht sie sich nun wieder durch beschleunigte Flucht, so hat sie in keiner Beziehung Schaden genommen, im Gegenteil, sie hat Kenntnis vom Übel gewonnen und die Natur der Bosheit erkannt, dazu die in ihr liegenden Kräfte kundgetan und Wirkungen und Tätigkeiten sehen lassen, die bei einem ruhigen Verweilen im Unkörperlichen zwecklos wären, da sie in Ewigkeit nicht zur Wirksamkeit gelangen würden“ (c. 5). Ebenso Proklos in abgeblaßter Färbung de decem dubitationibus circa providentiam 114, 36: Quoniam in generationem animae provenerunt, oportet quamdam experientiam etiam malorum eorum quae hic ipsis inesse, a quibus provocatis faciet appetere eam quae hinc translationem ad illum qui extra mala locum.

Seele ist auch in der Natur. Das Schöpferische in der Natur, sagt Plotinos, sind nicht mechanische Ursachen, sondern Logoi, welche der Materie als dem Substrat die Formen aufprägen. Was wir Natur nennen ist vielmehr Seele. Von der Seele gehen die lebendigen Kräfte aus, die sich in der materiellen Welt realisieren; von der Seele empfangen die Begriffe oder Logoi ihre schöpferische Kraft, zu der Seele wenden sie sich als zu ihrer Quelle zurück, und dieser geistige Vorgang, dies stufenweise Wiederaufsteigen ist ihre *θεωρία*, bei der von einem Reflektieren und Selbstbewußtsein freilich keine Rede sein kann (III 8, 2—4). Auch Proklos spricht 223, 13 von animae, non quae partes entium sunt, sed idola quaedam et deterioris animae partes, quam *κακεργάτιν* Atheniensis Xenus vocat (Leges X 896 E). Diese irrationalis und deterior anima bewirkt nun eben das Irrationale und Schlechte in der Natur. Die Natur als solche ist nicht böse, denn dann würde sie sich selbst zerstören. Alles in ihr ist gut, was secundum naturam geschieht, d. h. die Bedingungen seines Daseins erfüllt und seinen Zweck erreicht; das Schlechte entsteht praeter oder contra naturam, d. h. wenn die ratio nicht siegt (Pr.) oder die *λόγοι ἔνυλοι* die Materie nicht bewältigen (Pl.). Malum non secundum naturam; neque enim

quae claudicationis in natura ratio, neque inartificationis in arte (247, 24). Entlehnt aus Enn. V 9, 10: *διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ τέχνην ἐστὶν ἐν ταῖς τέχναις οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία.* In dem ganzen Abschnitt über die mala naturae (223—228) bezieht sich Proklos zwar öfter auf Plotinos (I 8, 3. 4. 5. 14. 15), reicht aber an dessen tiefsinnige Naturbetrachtung nicht entfernt heran (vgl. außer III 8 namentlich die Bücher vom Schönen I 6 u. V 8).

Proklos hat zur Erklärung der mala naturae die Materie in Anspruch genommen. Er schließt seine Argumentation mit den Worten: in generatione *τὸ* inordinatum in materia propter irrationale et obscurum et indeterminatum ipsius naturae; non enim accidit ipsi *τὸ* inordinatum neque ad aliud tale dicitur, sed *αὐτὸ* immensuratio et *αὐτὸ* indeterminatio et *αὐτὸ* tenebra est *τὸ* materiae inordinatum. So hat ihn die Rede wie von selbst auf die Materie geführt, und die Gelegenheit ist günstig zu fragen, ob die Materie das Böse ist oder nicht; denn eine bloße Eigenschaft — doch hören wir ihn selber: accidisse enim ipsi malum nullatenus possibile, quia secundum se *ἄποιος* et informis est, et subiectum sed non in subiecto, et simplex sed non aliud in alio. Si autem *est totum malum,* sicut aiunt quidam, secundum substantiam est malum, quod et illi dicunt materiam *τὸ prime malum et quod oderunt dii* facientes (229, 12—32). Da wären wir denn wieder bei Plotinos; denn der ist einer von jenen quidam, der I 8, 5 sagt: *ὅταν παντελῶς ἐλλείπῃ* [sc. *τοῦ ἀγαθοῦ*], *ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν,* und ebenda c. 8: *ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄπειρον κακόν,* und V 1, 2: *σκότος ὕλης καὶ μὴ ὂν καὶ ὃ στυγέουσιν οἱ θεοί, φησί τις* (Homer *Υ* 65). In den folgenden Zeilen reproduziert Proklos, soweit er sie widerlegen will, die Lehre des Plotinos von der Materie als dem Urbösen nach I 8, 2. 3. 8. 7. Im Zusammenhang stellt er sie nicht dar[1]. Er hat auch kein anderes als polemisches Interesse daran. Von dem *ἄκρατον κακόν* will er nichts wissen, ihm genügt eine leidliche Erklärung des mixtum malum: quid aliam malorum causam quaerimus, principium

[1] Ich habe das versucht in dem Ilfelder Programm von 1882. Kürzer und präziser Clemens Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* Münster 1890. Besonders aber neuerdings über die Materie als das Schlechte Ernst Schröder, *Plotins Abhandlung πόθεν τὰ κακά Enn. I 8,* Inaugural-Dissertation von Rostock 1916.

et fontem horum subsistentiae? (230, 20—27). Der erste Einwand lautet: si malum materia, necesse alterum duorum: aut bonum mali causam facere aut duo entium principia. Beides ist unmöglich (230, 27 ff.). Der zweite: si et necessarium materia ad omne, et non utique esset mundus omnimode magnus iste et felix deus materia absente, quomodo adhuc mali naturam ad hanc reducendum? Aliud enim *τὸ* malum, et *τὸ* necessarium aliud; et hoc quidem est tale sine quo esse impossibile, hoc autem ipsius esse privatio (231, 24 ff.). Damit hängt der dritte Einwand eng zusammen: si igitur et ad condituram simul omnis mundi sui ipsius exhibet opportunitatem et producta est primitus *susceptaculum generationis futura et velut nutrix et mater,* quomodo utique adhuc dicetur malum et *τὸ* prime malum? (232, 3 ff.). Daß hier eine unstatthafte Harmonisierung von Theait. 176 A und Tim. 49 A, 50 D vorliegt, braucht kaum gesagt zu werden. Zudem ist die Exegese der Theaitet-Stelle falsch, wie wir gesehen haben, und das Zitat aus dem Timaios ungenau und darum irreführend. Platon sucht 49 A das *τρίτον γένος,* das haben müsse *δύναμιν κατὰ φύσιν . . τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.* Diese *φύσις* haben wir uns gewöhnt *ὕλη* zu nennen. An der andern Stelle 50 C D unterscheidet er die *γένη τριττά* so: *τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον,* und fährt dann fort: *καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπον τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.* In der Tat scheint ‚Mutter' lediglich das ‚Aufnehmende' oder das ‚Empfangende' bezeichnen zu sollen, wie Plotinos III 6, 19 erklärt: „Recht eigentlich kommt ihr (der Materie) die Bezeichnung als Aufnahmeort und Amme zu, während sie Mutter nur vergleichsweise genannt worden ist; denn diese erzeugt nichts. Als Mutter indes haben sie wahrscheinlich die bezeichnet, nach deren Ansicht auch bei der Zeugung die Mutter die Rolle der Materie übernimmt, indem sie bloß empfängt, ohne zur Bildung der Frucht etwas beizutragen, da ja auch der Leib des werdenden Kindes aus der Nahrung stammt. Wenn aber die Mutter zur Bildung der Frucht etwas hergibt, so tut sie es nicht als Materie, sondern weil sie zugleich Form ist. Denn allein die Form ist zeugungskräftig, die andere Natur dagegen (die Materie) ist unfruchtbar." — Wir kommen zum vierten Einwand: Zwar ist die Materie das Maßlose und Unbegrenzte, aber sie wider-

strebt dem Maße und der Begrenzung nicht, weil sie es nicht kann (im Timaios steht das Gegenteil), sondern sie nimmt zum Zweck der Erzeugung das *πέρας* in sich auf, ja sie verlangt nach ihm, est indigens metro ac fine. Indigens autem iis quomodo ipsis contrarium erit? Quomodo autem adhuc malum bono indigens? Fugit enim boni naturam malum, et totaliter contrarium omne contrarium habitum. Vgl. die Anknüpfungen an Plotinos III 6, 18: *ἡ δὲ ὕλη οὐδὲν ἔχουσα τὸ ἀντικόπτον, οὐ γὰρ ἔχει ἐνέργειαν . . ἀναμένει παθεῖν ὅτι ἂν ἐθέλοι τὸ ποιῆσον* = materia autem oppugnare quidem non est nata neque facere totaliter nihil (232, 14) und II 4, 15. 16, wo die Materie als immensuratio ipsa et *τὸ* infinitum (232, 8) behandelt wird. Der fünfte und letzte Einspruch (232, 31 ff.) beruft sich darauf, daß die Seelen vor der Materie da waren (umgekehrt bei Plot. I 8, 5) und das Böse ihnen nicht von außen komme (früher hörten wir das Gegenteil); ihre eigene debilitas und oblivio, ihr appetitus et impetus ad deterius sei der Grund ihres Falles; die Materie sei viel zu schwach und kraftlos (Plot. II 4, 12), um sie herabzuziehen, festzuhalten und am Aufflug zum Intelligiblen zu hindern (gegen Plot. I 8, 14).

Auf diese Einwürfe hat Plotinos, dem schon Leugner des Urbösen wohlbekannt waren, bereits geantwortet. Man lese darüber Enn. I 8 nach, am besten an Hand der Analyse Schröders a. a. O. besonders S. 161 ff. Noch näher auf den Streit einzugehen lohnt sich nicht. Platon, der sich „nach beiden Seiten" zu neigen scheint, nehmen natürlich beide als Eideshelfer in Anspruch. Ebenso lassen wir des Proklos eigene Ansicht beiseite, wonach die Materie weder gut noch böse, sondern ein intermedium ad omne ist (237, 1 ff.). Auch über die *ὕλη* als *στέρησις* (Pr. 239, 19 ff., Plot II 4, 13—15) sprechen wir nicht weiter, nur möchten wir anmerken, daß Proklos in seiner rhetorisierenden Dialektik klarer sein würde, wenn er zwischen der sekundären und primären Materie unterschiede und das *πρῶτον* und *δεύτερον κακόν* überall auseinander hielte. Im übrigen mag das Gesagte genügen zu dem Beweise, daß wir ohne Enn. I 8 eine Abhandlung de malorum subsistentia nicht hätten. Zur Bekräftigung unserer These schließlich noch ein paar Einzelheiten.

So sehr Proklos sich abmüht, das Böse aus der körperlichen Natur wegzudisputieren, kann er doch nicht umhin, der Materie ganz wie Plotinos allerlei Übles nachzusagen und in ihr die Schwächung, Verunreinigung und Verdunkelung der reinen Form,

der ratio und potentia substantialis zu suchen (vgl. 227, 2. 24 mit I 8, 5. 14), ja er eignet sich das Bild von den die Materie umhüllenden goldenen Fesseln (c. 15) an, wenn er (226, 24) schreibt: materia enim subiecta non aeternis, saepe quidem iis quae ex natura vinculis obtenta, sui ipsius tenebras et infirmitatem decorat et illuminat et alienum induit ornatum, et etiam in totis sic occultatur turpitudo ipsius.

Im Kielwasser des Plotinos segelt er auch da, wo er sich über die Erkennbarkeit des Bösen Gedanken macht. Videbitur autem utique omnium difficillimum esse nosse secundum se ipsam mali naturam, si quidem omnis cognitio speciei est attactus et species, malum autem sine specie et velut privatio (255, 4). Das stimmt fast wörtlich mit I 8, 1: *κακοῦ δὲ φύσιν τίνι ποτὲ δυνάμει τῶν ἐν ἡμῖν γνοίημεν ἂν τῆς γνώσεως ἑκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης ἄπορον ἂν εἴη. νοῦς μὲν γὰρ καὶ ψυχὴ εἴδη ὄντα εἰδῶν καὶ τὴν γνῶσιν ἂν ποιοῖντο καὶ πρὸς αὐτὰ ἂν ἔχοιεν τὴν ὄρεξιν· εἶδος δὲ τὰ κακὸν πῶς ἄν τις φαντάζοιτο;* Das *κακόν* ist nicht *ὡς εἶδος*, sondern *ὡς στέρησις*. Da der Weg *δι' ὁμοιότητος* sich als ungangbar erweist, wird der Weg *δι' ἐναντιότητος* versucht und zuvor das Wesen des Guten bestimmt, damit ihm dann das Böse als sein Gegenteil gegenüber gestellt werden kann. So verfährt Plotinos (c. 3. 9) und Proklos folgt ihm. Er beruft sich wegen des Guten auf andere Schriften d. i. die instit. theol. VIII ff. Schlagen wir das Buch auf, so begegnen wir alsbald wieder einem alten Bekannten. Proklos: *τὸ ἄρα πρώτως ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀγαθόν· ἂν γάρ τι ἄλλο προσθῇς, ἠλάττωσας τῇ προσθέσει τὸ ἀγαθόν.* Plotinos: *φθεγξάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνόει ἐὰν γάρ τι προσθῇς, ὅσῳ προσέθηκας ὁτιοῦν ἐνδεὲς ποιήσεις* (III 8, 11 u. ö.). Beide suchen indessen doch das Gute irgendwie vorstellig zu machen, was aber nicht hierher gehört. Alle Prädikate des Guten sind positiv, die des Bösen alle negativ. Nach Proklos ist das prime malum *τὸ* non ens secundum se et contrarium ad ens (230, 31), also ein *οὐκ ὄν*, das reine Nichts; nach Plotinos ist es ein *μὴ ὄν*, also ein beziehungsweise Seiendes, d. h. im Verhältnis zu dem idealen Sein, dem in Wahrheit Seienden und Unveränderlichen, ein Scheinbild des Seins: *μὴ ὂν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος* (I 8, 3; II 5, 4. 5; III 3, 6. 7. 17 u. ö.). Es kann auch erkannt werden, wenngleich nur durch einen *συλλογισμὸς νόθος*, einen unechten Schluß, das ‚Analogon des Schlusses'. Proklos dagegen ‚denkt

beim *συλλογισμὸς νόθος* an eine *δόξα*, welche den *λόγος* erfaßt, aber ohne Einsicht in den Grund'[1].

In Beantwortung der Frage *πόθεν τὰ κακά* (242, 27 ff.) kommt Proklos zu einem wenig befriedigenden oder vielmehr gar keinem Resultat; er sinkt hinter Plotinos zurück. Man kann auch sagen: er scheut die Konsequenz und mag nicht bis zu dem *πρῶτον* und *ἄκρατον κακόν*, das er in Abrede stellt, vordringen. Anders verhält er sich zu seinem Vorgänger in der Frage *πόθεν ἡ ὕλη*. Er nimmt mit ihm auch eine Materie im Intelligiblen an, die als das gemeinsame, noch unbestimmte und ungeformte Substrat der vielen und mannigfachen Formen gedacht wird. Jedoch ist die Unbestimmtheit und Formlosigkeit der intelligiblen Materie nur begrifflich, als logisches und nicht zeitliches Prius zu verstehen; in Wirklichkeit ist sie niemals unbegrenzt und gestaltlos, sondern stets mit Formen gesättigt. Es findet dort kein Übergang von dem *δυνάμει ὄν* zu dem *ἐνεργείᾳ ὄν* statt, alles in ihr ist ursprüngliches Leben und ewige Energie (Enn. II 4, 3—5; II 5, 3). Aber die sichtbare Materie, wo kommt die her? Nicht von dem Demiurgen, der sie schon vorfindet, sondern von einem höheren Gotte, dessen Allmacht bis in die tiefsten Tiefen hinabreicht. Proklos beruft sich (234, 13. 235, 24) auf Platons Philebos 16 C. 23 C, wonach Gott auch das *ἄπειρον* gemacht habe: fälschlicherweise, denn dort steht *δεῖξαι* und nicht *ποιῆσαι*[2]. Tatsächlich dürfte jenes infinitum ex Uno oder ex Deo dem Plotinos nachgeschrieben sein, der II 4, 15 sagt, die Materie selbst sei das *ἄπειρον*. „Ist ja auch im Intelligiblen die Materie das Unbegrenzte, und dies dürfte erzeugt sein aus der Unbegrenztheit des Einen, nämlich seiner Macht oder ewigen Existenz, da die Unbegrenztheit in jenem nicht ist, sondern das Eine sie schafft." Nach Plotinos ist die Sinnenwelt in allen Stücken ein Nachbild der intelligiblen Welt; sie verhalten sich zueinander wie die Kopie zum Original. Demnach hat auch die sinnfällige Materie an der intelligiblen ihr Vorbild (II 4, 4. 5). Zwischen beiden besteht eine vollkommene Analogie. Sie unterscheiden sich wie das Abbild vom Urbild. „Ist nun das Unbegrenzte hier weniger unbegrenzt? Gerade mehr, denn insofern es als Abbild sich vom wahren Sein entfernt, ist es mehr unbegrenzt. Denn die Unbe-

[1] Baeumker *a. a. O.* S. 138 Anm. 4. Vgl. S. 405.

[2] Vgl. Baeumker *a. a. O.* S. 188.

stimmtheit ist mehr in dem weniger Bestimmten vorhanden, wie das Minus im Guten ein Plus im Schlechten ist. Das Dortige also als mehr seiend ist Form oder Begriff des Unbegrenzten, das Hiesige dagegen als weniger seiend, insoweit es vom wahren Sein sich entfernt hat und in die Natur des Abbildes versunken ist, ist in Wahrheit mehr unbegrenzt" . . ja das Unbegrenzte, da ihm Form und Begriff gänzlich mangeln (II 4, 15). Aus dieser von Plotinos aufgestellten Proportion zwischen der sinnfälligen und der intelligiblen Materie zieht Proklos die Konsequenz, „daß, wie die Formen innerhalb der Erscheinungswelt dem begrenzenden Elemente der intelligiblen Welt, so ihre Materie dem Unbegrenzten in jener entstammen müsse. Aus der Unbegrenztheit, welche in der obersten intelligiblen Trias ihren Sitz hat, resultiert, wie alle Unbestimmtheit, so auch die letzte Unbestimmtheit oder die Materie des Sinnfälligen." Hiernach würde er gegen den Satz, die beiden Materien seien je der ‚dunkle Grund' beider Welten (II 4, 5), nichts einzuwenden haben. Doch ist das ein argumentum ex silentio. Die von Plotinos beliebte Ableitung der Materie aus der stufenweisen Verringerung des Guten bis hin zu dem äußersten Schlechten verschmäht Proklos, trotz der stetig absteigenden triadischen Entwickelung bis hin zu einem Letzten und Allerniedrigsten [1].

Proklos' Einteilung des Bösen nach seiner Subsistenzweise übergehen wir, machen aber aufmerksam auf die mensurae und das immensuratum in den drei Prinzipien natura et anima et intellectus, und auf die Ähnlichkeit der Worte etenim ornans singula melius est ornantis prime: tale autem in corporibus quidem natura, in irrationalibus autem speciebus vitae ratio, in rationalibus autem quod ante ipsas bonum (260, 30) mit Enn. VI 7, 25: *τῇ μὲν γὰρ ὕλῃ [ἀγαθόν] τὸ εἶδος . . τῷ δὲ σώματι ψυχή . . ψυχῇ δὲ ἀρετή· ἤδη δὲ ἀνωτέρω νοῦς καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦν δή φαμεν πρώτην φύσιν.*

Wir sehen also, daß Proklos mit Plotinischen Gedanken, Wendungen und technischen Ausdrücken arbeitet. Auch in der *στοιχείωσις θεολογική* folgt er in allem Wesentlichen dem Plotinos

[1] Vgl. zu dem ganzen Abschnitt Clemens Baeumker *a. a. O.* für Plotinos S. 409—416, für Proklos S. 421—425. Nach Schelling ist eine ‚Natur' in Gott als der ‚dunkle Grund' seiner Existenz, aus dem das Böse quillt. Darf man Plotinos' *βάθος σκοτεινόν* damit als Vorahnung in Parallele setzen?

und Porphyrios. Sollten diese vier Schriften vielleicht die Kommentare zu den Enneaden sein, von denen je ein Scholion zu der Schrift de mysteriis (Zeller III 2⁴ S. 774, 1) und zu Pr. in Remp. II p. 371, 18 Kr. Kunde gibt? Jedenfalls hat Proklos den Plotinos recht intensiv studiert und benutzt. Er weiß auch wohl, wieviel er ihm verdankt, und es zeugt von seiner hohen Verehrung, wenn er ihn u. a. in Alcib. I 429, 3 θεῖος oder in Tim. II p. 427 gar θειότατος Πλωτῖνος nennt.

II. Dionysios und sein Gewährsmann Plotinos.

Im Anfang des Abschnitts de malorum subsistentia trat uns Dionysios zuerst entgegen und zwar als Anhänger und Abschreiber des Proklos. Aber er hat noch aus einer andern Quelle getrunken: aus den Enneaden des Plotinos. Wieviel ihm daraus etwa durch Vermittelung des Proklos zugeflossen ist, vermag ich nicht zu entscheiden, glaube aber beweisen zu können, daß er den Plotinos selbst gekannt und ausgiebig benutzt hat. Bevor ich den Beweis antrete, sei mir ein orientierendes Wort über den wunderlichen Heiligen gestattet.

So gründlich hat kaum jemand die Welt jahrhundertelang getäuscht wie der Verfasser der Schriften περὶ οὐρανίας und περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, περὶ θείων ὀνομάτων, περὶ μυστικῆς θεολογίας und der zehn Briefe an verschiedene Adressaten. Er will Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγείτης (Act. 17, 34) und ein Schüler des Apostel Paulus sein. Wäre er es, so hätte er von der Theologie des großen Lehrers der Christenheit wenig begriffen. Ist etwa seine eigenste Erfindung, die systematisch-allegorische Deutung des gesamten christlichen Kultus und der kirchlichen Hierarchie, paulinisch? Für seine Mystik beruft er sich auf Gal. 2, 20 und für die Ekstase hätte er sich auf 2. Kor. 12, 1—4 berufen können. Aber von dem Kern der paulinischen Theologie, der Erlösung durch das Blut Jesu Christi und der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden um Jesu Christi willen durch den Glauben (Rom. 3, 11 ff.), findet sich bei ihm keine Spur. Die δικαιοσύνη θεοῦ besteht ihm darin, daß Gott einem jeden das verdiente und gebührende Maß an Gaben und Gütern zuteilt und alles unverrückt in seiner natürlichen Art und Ordnung erhält; die σωτηρία und ἀπολύτρωσις wird ganz rationalistisch und rein ethisch als

Erhaltung und Wiederherstellung des ursprünglichen Schönen und Guten gedeutet (div. nom. c. VIII § 7. 9)[1]. Und das will ein Jünger Pauli sein! Dieser Dionysios hat seine Theologie nicht allseitig aus der Hl. Schrift geschöpft, deren Aussprüche er oft noch durch Allegorese verdirbt, sondern einseitig nach neuplatonischen Philosophemen ausgeklügelt und zurecht gemacht. So spekuliert er denn über Gottes unsichtbares und unerforschliches Wesen, über Trinität und Engelwelt, Priestertum, Sakramente usw.; aber in das innerste Heiligtum der göttlichen Geheimnisse, als deren Haushalter sich Paulus bezeichnet, ist er nicht eingedrungen. Er will Heidentum und Christentum zu einer höheren Einheit verschmelzen, hat aber sein Ziel nur mangelhaft erreicht. Er hat weniger das Christentum hellenisiert als das Hellenentum christianisiert.

Ob der vielgewandte Mann von Hause aus Heide gewesen und erst später Christ geworden, oder ob er, von christlichen Eltern geboren, von der Theologie zur Philosophie gekommen ist, können wir nicht wissen, da seine Angaben oder Andeutungen über persönliche Verhältnisse höchst verdächtig und unsicher sind. Wollte er der von Paulus bekehrte Areopagit sein, so mußte er wohl den Anschein erwecken, als sei er aus dem Dunkel heidnischen Irrtums zum Lichte der christlichen Wahrheit emporgetaucht (cael. hier. 9, 3), und den Vorwurf eines ‚Vatermörders' hinnehmen, der die von den hellenischen Vätern ererbte Weisheit frevelhaft und feindselig gegen die eigenen Väter kehre (epist. 7, 2). Andererseits wäre es möglich, daß Dionysios die hellenische Weisheit, von der er als ‚Areopagit' vielleicht wenig wußte, erst nach seiner Bekehrung gründlicher kennen gelernt hätte. Er erzählt uns nämlich, daß er nächst Paulus von einem Hierotheos unterwiesen worden sei: *καὶ ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων στοιχειωθέντας* (div. nom. 3, 2). Worin unterwiesen? Was enthielten die kurz zuvor erwähnten *θεολογικαὶ στοιχειώσεις*? Heidnische oder christliche Theologie? Aber das ist ja alles Schwindel. Gewiß hat Dionysios seine Lehrer gehabt, nur nicht den Apostel Paulus, und einen Hierotheos, wie er ihn preist, hat es nie gegeben. Person und Name sind erdichtet, wie div. nom. 3, 3 a. E. noch durchblickt:

[1] Der Periphrast Pachymeres: *ὅρος δικαιοσύνης· ἐστὶν ἀρετὴ διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν* (aristot.) *ἢ ἰδιοπραγία τῶν τῆς ψυχῆς νοερῶν* (plat.) *ἢ μεσότης πλεονεξίας καὶ μειονεξίας ἢ ἕξις ἀπονεμητικὴ τῆς ἰσότητος* (aristot.).

τὰ συνοπτικῶς εἰρημένα τῷ ἱερῷ καὶ θείῳ ἀνδρί, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ‚τῷ ὄντως Ἱεροθέῳ' (Pachymeres). Ich finde nicht, daß dieser Mann als „eine historische Gestalt in den dionysischen Schriften anschaulich, mit fühlbarer Wärme und offenbar nach dem Leben geschildert ist" [1]. Was erfahren wir denn Greifbares? Bei der Obdormition der sel. Jungfrau hielt Hierotheos in Gegenwart des Jakobus und Petrus, des Dionysios und vieler Hierarchen und heiligen Brüder eine so begeisterte Rede, daß er alle Hieromysten übertraf und alle Hörer entzückte, wie er selber entzückt und in göttlicher Ekstase war (div. nom. 3, 2). Auch ein gewaltiger und geistesmächtiger Theologe muß der κλεινὸς καθηγεμών nach div. nom. 2, 9. 10 gewesen sein. Aber mit den Worten über die Menschwerdung des Gottessohnes, die übrigens Dionysios ‚anderswo' selbst gesprochen haben will, wird es dieselbe Bewandtnis haben wie mit den ‚Liebeshymnen des heiligsten Hierotheos' div. nom. 4, 15—17, die nichts enthalten, was Dionysios selbst in § 10. 12. 13 nicht schon gesagt und gesungen hätte. Hier steckt der große Unbekannte den Kopf durch die Tapete. Es ist nicht anders: um sich Ansehen und Autorität zu verschaffen, macht er sich zum Apostelschüler; um seinen Worten Kraft und Nachdruck zu geben, legt er sie einem heiligen und göttlichen Manne in den Mund, wodurch sie ὥσπερ τινὰ δεύτερα λόγια καὶ τῶν θεοχρίστων (al. θεοχρήσιων) ἀκόλουθα (div. nom. 3, 2) erscheinen sollen. Er selbst, so mystifiziert er uns weiter, würde es nicht gewagt haben, in eine so große Sonne zu schauen (πρὸς οὕτω μέγαν ἥλιον ἀντωπεῖν) und die von solch einem überragenden Gottesgelehrten behandelten Fragen aufs neue zu besprechen, wenn ihn nicht die eingeborene Liebe zur Wissenschaft und die Pflicht, mit den uns verliehenen Gaben andern zu nützen, dazu getrieben hätten. Hierotheos hat nicht alle theologischen Materien der Reihe nach durchgearbeitet, er schrieb für reife Geister, das Einzelne zusammenschauend und zusammenfassend (συνοπτικῶς und ἐνιαίως); Dionysios hat den Auftrag, unreiferen Geistern und Anfängern die prägnante Kürze und den Gedankenreichtum auseinanderzufalten, die Reihen bis in alle Einzelheiten zu verfolgen und dadurch das Ganze dem Verständnis näher zu bringen. Das hat er nach dem Maße seiner Kraft getan μὴ ἀποκαμὼν ἢ ἀποδειλιάσας, wie es Sokrates im Phaidon verlangt (div. nom. 3, 2. 3).

[1] Wetzer und Welte, *Kathol. Kirchenlexikon 2. Aufl.* von Kaulen Bd. V Sp. 2037/38 Hipler, Art. *Hierotheos.*

Hat nun aber dem Dionysios vielleicht doch nicht die eine oder andere Persönlichkeit vorgeschwebt, nach der er sich seinen Hierotheos fingierte? Bei der wiederholten Erwähnung der *θεολογικαὶ στοιχειώσεις* liegt es nahe, an Proklos zu denken. Allein dessen *στοιχείωσις θεολογική* ist ein auf Plotinos und Jamblichos fußendes Jugendwerk und durchaus nicht *τελείᾳ καὶ πρεσβυτικῇ δυνάμει* geschrieben, auch weder besonders schwierig noch gar rätselhaft. Sollte dies wirklich das Buch sein, das der Sympresbyter Timotheos als sein Verständnis übersteigend zurückgeschickt hätte? Freilich verdankt Dionysios dem Proklos viel, aber die Charakteristik der Schriftstellerei seines Meisters paßt, wie mir scheint, besser auf Plotinos als auf Proklos. Hierotheos, heißt es div. nom. 3, 3, übertraf viele der heiligen Lehrer *καὶ χρόνου τριβῇ καὶ νοῦ καθαρότητι καὶ ἀποδείξεων ἀκριβείᾳ καὶ ταῖς λοιπαῖς ἱερολογίαις*. Daß er *συνοπτικός* und *ἐν ἑνὶ πολλὰ περιειληφώς* geschrieben habe, wird öfter betont (3, 2). Seine tiefsinnigen Gedanken hat er gewonnen *εἴτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν, εἴτε καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν, ἐκ πολλῆς τῆς περὶ αὐτὰ γυμνασίας τε καὶ τριβῆς, εἴτε καὶ ἔκ τινος ἐμυήθη θεοτέρας ἐπινοίας, οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα κἀκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν* (div. nom. 2, 9). Vergleichen wir aufmerksam, so werden wir verwandte Züge im Bilde des Plotinos, wie es Porphyrios zeichnet, unschwer erkennen. Wenn *χρόνου τριβή* bedeutet ‚rechte Anwendung, Ausnützung der Zeit', so hat niemand die Zeit eifriger ausgekauft als Plotinos, der sich sogar den Schlaf entzog, um wachen Geistes sich in die Betrachtung des eigenen Innern und der intelligiblen Welt zu versenken (Porph. c. 8. 9. 23). An Herzensreinheit und Lauterkeit der Gesinnung wurde er kaum übertroffen (ebd. u. 15). Wie genau er es mit der Beweisführung nahm, zeigen seine Schriften und im besondern die von Porphyrios angeführten Disputationen über die Ideenlehre und über den Zusammenhang von Leib und Seele (18. 13). „Die Geneigtheit auf alle Fragen einzugehen war ebenso groß wie die Beharrlichkeit" (13). „Im Schreiben war er gedrängt und geistvoll, kurz und reicher an Gedanken als an Worten, *τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*" (14). „Die syllogistische Kraft und Beweisführung seines Vortrags" lag nicht immer offen zutage, darum war er nicht immer leicht zu ver-

stehen (18). Das Schauen, *θεωρεῖν* und *συνορᾶν*, war seine Stärke. Longinos, der einst berühmte Kritiker, liebte und bewunderte über alles die Schreibart des Mannes, den Scharfsinn und die Gedrungenheit seiner Gedanken (*τῶν ἐννοιῶν τὴν πυκνότητα*) und das Philosophische in der Ordnung und Art seiner Untersuchungen (19). Zusammenfassend Porphyrios c. 23: Die Götter leiteten ihn auf den rechten Weg und sandten ihm ihres Lichtes Fülle, so daß er in der von ihnen ausgehenden Betrachtung und im Aufblick zu ihnen seine Schriften niederschrieb. In schlafloser Meditation erschaute er mit den Augen des Geistes Vieles und Erfreuliches, was so leicht keiner der philosophierenden Menschen erblicken dürfte. So ward ihm vergönnt, in die Tiefe zu dringen und göttliche Erkenntnis heraufzuholen . . . Reines Herzens, wie er war, strebte er immer empor zum Göttlichen, das er von ganzer Seele liebte, und wandte er alles an, um frei zu werden vom Irdischen. *οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε φορμὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος . . τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ.* — Endlich noch eins. Als Dionysios die Charakteristik des Hierotheos abgeschlossen hat, beginnt er div. nom. 4 sofort mit seinen Expektorationen über das Gute und das Licht, über das Schöne, den Eros, das Böse: lauter Themata, die Plotinos ausführlich behandelt; und ihm folgt er in allen Stücken, nur in dem Kapitel vom Bösen schließt er sich der Polemik des Proklos an. Proklos und Plotinos sind seine Gewährsmänner, ihnen verdankt er sein philosophisches Wissen; das eigene Können beschränkt sich auf Reproduktion und Rhetorik, selbständige Gedanken hat er sowenig erzeugt wie ein System gebildet.

Ich beginne mit einer Betrachtung über das Gute im Anschluß an die Schrift *περὶ θείων ὀνομάτων* und verfahre dabei historisch, indem ich zuerst Platon anführe und dann näher auf Plotinos als den Gewährsmann des Dionysios eingehe.

Platon sagt in der Politeia (506 D ff.), er wolle jetzt den Begriff des Guten nicht untersuchen, dafür aber von dem Sohne und Ebenbilde des Guten, dem Helios, sprechen. Was in der intelligiblen Welt das Gute für das Denken (Nus) und das Gedachte sei, das sei in der sichtbaren die Sonne für das Sehen und das Gesehene. Das Gute erzeuge nicht nur das Erkennen

und Erkanntwerden, die Wissenschaft und die Wahrheit, sondern auch das Sein und die Wesenheit; die Sonne mache die Dinge nicht nur sichtbar, sie gewähre ihnen auch das Werden, das Wachstum und die Nahrung. Und weiter sagt Platon im Anschluß an das Höhlengleichnis (517 B C), die Idee des Guten sei die Ursache alles Rechten und Schönen, im Sichtbaren die Erzeugerin des Lichtes und seines Herrn, des Helios, im Intelligiblen selbst die Herrin, die Spenderin der Wahrheit und Vernunft.

Aus diesem schönen und tiefen Vergleich hat sinnende Betrachtung eine ganze ‚Lichtmetaphysik' herausgesponnen. Heißt es bei Platon (Pol. 509 B): *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος,* so lesen wir bei Plotinos (I 7, 1): *ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.* Was ist zu tun? Die Phantasie greift nach Bildern, um das Transzendente zu veranschaulichen. Das Gute gleicht dem Zentrum, um das der Kreis sich bewegt und von dem alle Radien ausgehen. Ein treffliches Beispiel bietet auch die Sonne, die gleichsam das Zentrum des Lichtes bildet, das von ihr ausgeht und ihr zugekehrt ist. So hat man sich das Gute zu denken, von dem alles herstammt und um das alles kreist (I 7, 1). Vergleichen läßt sich ferner das Gute dem Lichte, der Nus der Sonne, die Seele dem Monde, der sein Licht von der Sonne empfängt. Denn die Seele hat als ein herzugebrachtes Licht den Nus, der ihr als einer vernünftigen die Färbung gibt; der Nus hat in sich sein eigentümliches Licht und ist nicht allein Licht, sondern das durch seine Wesenheit Erleuchtete; was aber diesem das Licht gibt, ist in seinem Sein nichts anderes als einfach Licht, welches jenem die Kraft verleiht zu sein was er ist (V 6, 4). Diese Erweiterung und Ausgestaltung des Platonischen Gleichnisses wurde dadurch möglich, daß Plotinos das Licht für etwas an sich Existierendes, ein *αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ* hielt. Er unterscheidet das an eine körperliche Substanz gebundene und das unabhängig für sich bestehende Licht. Dieses ist die Wirksamkeit in dem leuchtenden Körper und gleichsam sein Leben und sozusagen Prinzip und Quelle der Wirksamkeit; jenes ist eine Wirkung der über die Grenze des Körpers hinausgehenden Energie, ein Abbild des innern Lichtes, eine zweite Wirksamkeit, doch ungetrennt von der ersten (IV 5, 6. 7). In dem Buche über das Schöne spricht er von einem unkörperlichen Lichte, das Logos und Eidos sei, und von dem leuchtenden, schon

einer Idee nahekommenden Feuer (I 6, 3). Um die Allgegenwart und die Ausbreitung der Seele über die ganze Welt zu verdeutlichen, bedient er sich des überall gegenwärtigen und nicht örtlich gebundenen Lichtes. Ein Körper, sagt Plotinos, und also auch der Sonnenkörper wird leuchtend infolge einer andern nicht körperlichen Kraft, eben des Lichtes, und diese Kraft des Lichtes würde bestehen bleiben, auch wenn man die Masse des Körpers wegnähme; ja man könnte sogar die Sonne als lichtspendende Kraft ohne Körperlichkeit denken (VI 4, 7). Danach erhält die Sonne ihre Leuchtkraft von dem ursprünglichen Lichte, ist das Licht vor der Sonne und sind die Gestirne Konkretionen oder Individuationen des Lichtes: dies letztere eine Folgerung, die Dionysios und andere gezogen haben. — Dem Platoniker ist die Unterscheidung eines intelligiblen und eines sichtbaren Lichtes ebenso geläufig wie die Unterscheidung einer intelligiblen und einer sichtbaren Welt. Begreiflicherweise geht der metaphorische Gebrauch unvermerkt in den eigentlichen über und tritt an die Stelle des Vergleiches die Sache selbst. Licht ist das Gute, das Intelligible ein Reich des Lichtes. Bezeichnend sind die beiden folgenden Stellen. Erstlich Enn. VI 7, 16: Wie die Sonne für die sinnfälligen Dinge Ursache der Sichtbarkeit und des Werdens und gewissermaßen auch des Sehens ist, so ist die Natur des Guten Ursache der Substanz und des Nus und nach der Analogie ein Licht für die dort sichtbaren Dinge und den Sehenden: sie läßt die Dinge dort geistig geschaut werden durch ihr eigenes in das Seiende und in den Nus einströmende Licht. Sodann V 8, 4: In himmlischem Glanze führen die Götter ein leichtes Leben; die Wahrheit ist ihnen Mutter und Amme und Sein und Nahrung; sie sehen alles, nicht als werdend, sondern als seiend, und sehen sich in andern; denn alles ist klar und durchsichtig, nichts dunkel oder widerständig, sondern jeder ist jedem offenbar nach innen und durch alles hindurch, denn ‚Licht durch Licht', heißt es dort. Es hat auch jeder jedes in sich selbst und wiederum sieht er in dem andern alles, so daß überall alles und alles alles und jedes alles und unermeßlich der Glanz; denn jedes an ihnen ist groß, so auch das Kleine groß und die Sonne dort die Gesamtheit der Gestirne und jedes Gestirn wieder Sonne und alles. — Gott ist Licht und kann nur durch sein eigenes Licht geschaut, nicht gedacht werden. Licht muß sich mit Licht vereinen, damit Licht gesehen werde. Die intellektuelle Anschauung

ist Einswerden des Schauenden mit dem Geschauten. „Das Leben im Intellekt ist auch wirksame Energie, das erste sich selbst ursprünglich leuchtende Licht und seine eigene Fackel, leuchtend zugleich und erleuchtet, das wahrhaft Intelligible, denkend und gedacht, durch sich selbst geschaut und keines andern bedürftig um zu sehen, sich selbst völlig genügend zum Schauen." Vom Intellekt (*νοῦς*) wird die Seele erleuchtet und eben dadurch intelligent (*νοερά*), d. h. „durch sich selbst dem oberen Lichte ähnlich gemacht". Um ganz Licht zu werden, muß sie die niederen vegetativen Kräfte, die Reflexionen und alle Affekte dahinten lassend unablässig schauen und das Höchste durch gesammelte Intuition zu ergreifen suchen. Gott aber ist das Licht, und wenn er erscheint, wird die Seele erleuchtet. Ohne Gott ist sie ohne Licht, „erleuchtet aber hat sie, was sie suchte; und das ist der wahre Zweck der Seele, jenes Licht zu ergreifen und durch dasselbe das Licht zu schauen, nicht durch das Licht eines andern ein anderes, sondern eben das, wodurch sie auch schaut. Denn wodurch sie erleuchtet wurde, das ist es, was sie schauen muß; sieht man doch auch die Sonne nicht durch ein anderes Licht. Wie kann das nun wohl geschehen? *ἄφελε πάντα*" (V 3, 7—9. 17). Das ist Mystik: die Augen vor der Außenwelt verschließen, sich ganz in sich selbst zurückziehen, mit dem innern Lichte das göttliche Licht d. i. Gott schauen, in ihn versinken und mit ihm verschmelzen (V 5, 7—10 u. ö.). — Das Eine oder das Urwesen ist *τὸ μέγα φῶς* und *φῶς πρὸ φωτός*, die ganze *νοητὴ φύσις* ein *φῶς τι*. Die von dem Einen ausgehende und gleichsam abfließende Tätigkeit werden wir betrachten wie das von der Sonne herrührende Licht. „Als eine Art Licht also werden wir auch die ganze intelligible Natur ansehen, von dem auf der höchsten Spitze des Intelligiblen Stehenden aber sagen, er sei der König darin, der den hervorbrechenden Glanz nicht von sich ausstößt und abtrennt. Oder ein anderes Licht vor dem Lichte werden wir statuieren, das aber stets im Intelligiblen bleibend leuchtet" (V 3, 12). Das Eine bildet gleichsam den Mittelpunkt, um diesen herum liegt ein von ihm ausstrahlender Kreis, der Nus, und um diesen wieder ein anderer, Licht vom Lichte, die Seele. Außerhalb dieser gibt es keinen Lichtkreis mehr, die Sinnenwelt ist nicht mehr ein solcher, sie bedarf aus Mangel an eigenem Lichte fremden Glanzes. Das große in sich verbleibende Licht entsendet seine Strahlen durch alle Sphären bis auf die dunkle Erde

herab, von ihm werden alle Dinge mehr oder weniger, je nach der größeren oder geringeren Entfernung und Aufnahmefähigkeit erleuchtet (IV 3, 17. II 9, 3). Die Welt ist ein Abglanz oder eine Abschattung des Urwesens. Wie von der Sonne das sie umgebende Licht ausströmt, so bricht aus dem Einen ringsum ein Glanz (*περίλαμψις*) hervor, der stufenweis herabsteigend alles ins Dasein ruft, erwärmt und erleuchtet. Es geschieht das mit derselben Notwendigkeit, wie das Feuer wärmt, das Eis kühlt und die Blume duftet (V 1, 6. 3, 15. 4, 1). Die Welt ist entstanden *οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ* (III 2, 2); sie ist nicht von einem Gotte nach vorbedachtem Rat und Willen geschaffen worden, sondern sie ist von Ewigkeit zu Ewigkeit (V 8, 12. VI 7, 1—3).

Wir urteilen nicht über Wert oder Unwert dieser Lichtmetaphysik, aber mit Recht, scheint uns, hat man gesagt, daß wer dieses Gleichnis vom Lichte festhalte, sich in Plotins Weltanschauung sofort zurechtfinde[1].

Auf Plotinos fußt Proklos, über dessen Lichtscholastik Clemens Baeumker das Nötige gesagt hat, und besonders Dionysios, dem die Lichtspekulation zur Aufhellung der göttlichen Geheimnisse dienen soll. In seinem Denken oder vielmehr seiner intellektuellen Anschauung verbinden sich das Gute und das Licht unzertrennlich miteinander; es sind die beiden höchsten Prädikate, die sich aus dem Wirken des überwesentlichen Gottes gewinnen lassen. Wie die Sonne alles erleuchtet, erwärmt und belebt, so schafft das Gute alles Licht und Leben zunächst der intelligiblen und dann auch der sichtbaren Welt. Dabei ist zu beachten, daß dies ohne Überlegung und ohne einen vorher gefaßten Entschluß geschieht. „Denn wie unsere Sonne nicht aus Nachdenken oder Vorsatz, sondern durch ihr Sein selbst alles erleuchtet, was je nach seiner Art und Natur an ihrem Lichte teilnehmen kann: so sendet das Gute durch sein Dasein als solches allem Existierenden je nach seiner Empfänglichkeit die Strahlen der ganzen Güte“ (de div. nom. IV 1). Wie aber reimt

[1] Oskar Walzel, *Plotins Begriff der ästhetischen Form*, in: Neue Jahrbb. f. d. kl. Altertum 1916, Bd. 37, Heft 3, S. 190. Zu dem ganzen Abschnitt aber vgl. Clemens Baeumker, der in seinem ‚*Witelo*‘ (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1900, Bd. 3, Heft 2) in einem langen Exkurs S. 357—514 der Lichtmetaphysik vom A. T. bis zum liber de intelligentiis (um 1270) nachgeht.

sich diese Notwendigkeit der Wirkungen des Guten oder Gottes mit dem Schöpfungsbegriff, den Dionysios als Christ doch annehmen muß und annimmt? Gleichviel, hier kommt es darauf an darzutun, daß durch die Strahlen der göttlichen Güte die Herrlichkeit Gottes offenbart wird. Demselben Zwecke dienen die Engel, die deshalb auch Lichter genannt werden, *οἷον φῶτα φανὰ τοῦ ἐν ἀδύτοις ὄντος ἑρμηνευτικά* (2). Die obersten Engel heißen *φωταγωγοὶ καὶ πρὸς τὴν ἱερὰν τελείωσιν ἡγεμόνες* (eccl. hier. V 1, 2). Beiläufig, auch die Taufe heißt *φώτισμα* (II 2, 1). Den breiten Ausführungen in § 4 entnehmen wir, daß nach dem mosaischen Schöpfungsbericht Sonne, Mond und Sterne Individuationen oder Konkretionen des ihnen voraufgehenden Lichtes sein sollen, sodann aber, daß nach dem Guten alles strebt und von dem Guten alles angezogen und zusammengehalten wird, wie alles sich nach dem Lichte sehnt und das Licht alles sammelt und vereinigt (vgl. Pl. Enn. VI 2, 11. 7, 23 u. ö.). Darum heißt es auch *ἥλιος, ὅτι πάντα ἀολλῆ ποιεῖ καὶ συνάγει τὰ διεσκεδασμένα*[1]. Derselbe Gedanke kehrt wortreich wieder V 8 (824 C), nur mit dem Unterschiede, daß dort das Gute die Ursache der Sonne und ihr Musterbild genannt wird. Über den bloßen Vergleich und metaphorischen Gebrauch geht es hinaus, wenn IV 5 von einer *νοητὴ τἀγαθοῦ φωτωνυμία* gesprochen und der Gute (*ὁ ἀγαθός*) ein *φῶς νοητόν* genannt wird, weil er jeden überhimmlischen Geist (die *νόες* oder Engel nach § 2) mit geistigem Licht erfüllt und die Seelen erleuchtet und von dem Nebel der Unwissenheit reinigt[2]. Fast in einem Atem heißt es dann § 6 weiter: „Geistiges Licht wird das über alles Licht erhabene Gute genannt als ein Quellstrahl und überfließender Lichterguß (*ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία*), der den ganzen über- und außer- und innerweltlichen Geist aus seiner Fülle erleuchtet, seine vernünftigen Kräfte insgesamt erneut und alle Geister umfaßt, weil er über sie ausgespannt ist, und alle überragt, weil er über sie hinaus liegt; der, mit einem Worte, alle Gewalt der erleuchtenden Kraft als Urlicht und Überlicht in sich zusammenfaßt, überragt und voraushat, und alles Vernünftige und Verständige (*νοερὰ καὶ λογικά*) sammelt und vereinigt (*ἀολλῆ ποιεῖ*)." Die

[1] Platon im Kratylos 409 A: *ἅλιος οὖν εἴη μὲν ἂν κατὰ τὸ ἁλίζειν εἰς ταὐτὸ τοὺς ἀνθρώπους, ἐπειδὰν ἀνατείλῃ.* Dionysios hat *ἁλίζειν* : *ἁλής* umgesetzt in *ἀολλίζειν* : *ἀολλής*.

[2] Die viel geliebt haben (Luc. VII 47) empfangen viel!

Unwissenheit treibt sich in widersprechenden Ansichten und Vorstellungen um, die *παρουσία τοῦ νοητοῦ φωτός* führt zu einer wahren, reinen und einhelligen Erkenntnis. Gleichwohl verwahrt Dionysios sich gegen die Meinung, als identifiziere er das Gute und das Licht, Gott und die Sonne. Er will nach der Lehre des Altertums nicht sagen, daß die Sonne Gott und der Schöpfer und Regierer dieses All sei, sondern mit dem Apostel nach Rom. I 20 Gottes unsichtbares Wesen aus den Werken der Weltschöpfung erkennen. Aber zwei Zeilen weiter preist er Gott als das geistige Licht und die überhimmlischen Wirkungen dieses Lichtes (700 C D). Das Gute ist so hoch über der Sonne wie das erhabene Urbild über einem dunklen Abbild (693 B). Aus dem Guten ist das Licht und ein Bild der Güte; darum wird auch unter dem Namen des Lichtes (*φωτωνυμικῶς*) das Gute gepriesen, das daraus wie aus einem Abbild das Urbild hervorleuchtet. Aber bald darauf heißt doch das sichtbare Bild der göttlichen Güte *ὁ μέγας οὗτος καὶ ὁλολαμπὴς καὶ ἀείφωτος ἥλιος* (697 B C). Es ist immer die alte Geschichte: was auf der einen Seite Gott zugesprochen wird, wird ihm auf der andern abgesprochen. Gott ist *πολυώνυμος* und *ἀνώνυμος* zugleich. Keins von allen Prädikaten vermag sein Wesen erschöpfend zu bezeichnen, am besten können ihn noch die Namen des Guten und des Lichtes vorstellig machen und dem innern Sinne veranschaulichen.

Theologisch betrachtet ist Gott der Vater des Lichtes (Jac. I 17), von dem alle *φωτοφάνεια* ausgeht, Jesus *τὸ πατρικὸν φῶς*, durch den wir den Zugang zu dem *ἀρχίφωτος πατήρ* erlangt haben (de cael. hierarchia I 1. 2). Erkenntnistheoretisch ausgedrückt: durch das Licht erkennen wir das Licht. Wir gehen sowenig darauf ein wie auf die mystische Vereinigung mit Gott durch den *ὑπέρφωτος γνόφος* (de myst. theol. c. 2). Übrigens ist uns dieses Oxymoron nach Form und Inhalt nicht neu. Proklos und Plotinos sagen dasselbe mit andern Worten, wie wir S. 16 gehört haben. Das non videns videt intellectus = *οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ νοῦς* und *οὐ θέαμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν* tritt deutlich genug zutage (Enn. V 5, 7. VI 9, 11).

Von dem Guten d. i. Gott haben alle intelligiblen und intellektuellen Wesenheiten und wirksamen Kräfte ihre Hypostase erhalten (*ὑπέστησαν. αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι*), von ihm haben sie ihr ewiges und wandelloses Leben; sie werden als unkörperlich und immateriell ge-

dacht und denken als Intelligenzen in überweltlicher Weise (*ὡς νόες ὑπερκοσμίως νοοῦσιν*), von den Logoi des Seins erleuchtet. In dem Guten haben sie den festen Sitz und Herd ihrer Gaben und Güter, von denen sie dem ihnen Verwandten und Nachgeordneten mitteilen und zubringen (*διαπορθμεύουσιν*); nach dem Guten streben sie und gestalten sie sich, so daß sie selbst gutartig werden. Diese intelligiblen Wesenheiten bilden ein wohlgegliedertes Reich, eine *οὐρανία ἱεραρχία,* und werden alsbald zu Engeln, die das göttliche Schweigen verkünden und das verborgene Geheimnis enthüllen. Nach jenen heiligen *νόες* haben von der *ὑπεράγαθος ἀγαθότης* die Seelen ihr vernünftiges und unsterbliches, die Tiere ihr sensitives, die Pflanzen ihr vegetatives Leben, die leblosen Dinge wenigstens ihr Dasein; ja selbst das Nichtseiende (*μὴ ὄν*) strebt nach dem über alles Seiende erhabenen Guten und bemüht sich auch in dem Guten zu sein, dem wahrhaft Überwesentlichen, durch die Abstraktion von allem (*κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν*): ein Gedanke, der § 7 ähnlich wiederkehrt (IV 1—3).

Was mit den *οὐσίαι* und *νόες* eigentlich gemeint ist, machen wir uns am besten aus XI 6 klar. Es sind, um es vorweg zu sagen, die Ideen, wie auch Pachymeres und Corderius bezeugen. Dionysios unterscheidet dort geflissentlich *τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωήν, τὴν αὐτοσοφίαν* usw. von dem *ὑποστάτης τῆς αὐτοζωῆς* usw.; er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Unterstellung, als führe er neben Gott dem alleinigen Urheber und Schöpfer alles Seins noch andere göttliche Wesen und Hypostasen als schöpferische Prinzipien ein, „von denen einige wie von Göttern des Seienden und Weltschöpfern unüberlegt und frischweg geredet haben, die doch, da sie nicht existieren, weder sie noch ihre Väter kannten“[1]. Das ist deutliche Polemik gegen Platons Ideenlehre. Die Ideen sind nichts neben und außer Gott, sondern *ἐκδιδόμεναι ἐκ θεοῦ προνοητικαὶ δυνάμεις,* sie sind nur dadurch, daß sie an Gott, sofern er sich in seinen Gaben offenbart, teilhaben, wie alle andern Dinge durch Teilhabe an ihnen sind. Corderius bemerkt dazu: „Observa, quam ingeniose quae Plato in Timaeo et Par-

[1] *Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θείαν φαμὲν . . . οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων ζωὴν . . οὐδὲ ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἃς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὓς οὔτε αὐτοὶ ᾔδεσαν (ἅτε δὴ οὐκ ὄντας) οὔτε οἱ πατέρες αὐτῶν.*

menide scripsit de speciebus sive ideis ingenitis et sine interitu separatis, immutabilibus, natura consistentibus, tanquam effectricibus rerum singularium Dionysius hic correxerit et traduxerit ad verum dogma de principiis, non quae causae per se existant neque sint non factae, sed quae habeant in nobis esse tantum intelligibile et immutabile a deo manans sintque veluti formae quaedam intelligibiles ratione tantum a rebus ipsis separatae." Pachymeres schreibt in seiner Paraphrase: *ταῦτα ἔλεγεν ἔμπροσθεν καὶ εἴδη καὶ παραδείγματα καὶ προορισμούς, οὐ παριστάμενος τῷ Πλατωνικῷ δόγματι, μὴ γένοιτο, ἀλλ' εὐσεβῶς ἐκλαμβάνων τὰ παρ' ἐκείνου ταπεινῶς καὶ ἀναξίως θεοῦ λεγόμενα. τούτων ὑποστάτης λέγεται ὁ θεὸς εἶναι ὡς ἐν αὐτῷ ἔχων ταῦτα.* Die hier erwähnte Stelle findet sich V 8 a. E. *παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀληθῆ θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.* Abgesehen von der Verquickung mit der Paulinischen Theologie (Rom. VIII 30, Ephes. I 5), müssen wir immer festhalten, daß es Ideen oder Musterbilder außer in Gott nicht gibt; man darf, wie der ‚Philosoph Klemens', auch nicht den Schein einer solchen Meinung erwecken. Nähmen wir mit den Platonikern gar an, daß der Demiurg auf die Idee des Guten als sein Muster blickte, so würden wir eine Duplizität in Gott hineintragen. Kurz, *ἐπειδή τινες τῶν Ἑλλήνων τὰς ἰδέας καὶ τὰ παραδείγματα ἐννυπόστατα* (quae per se subsistunt) *ἔφησαν, τούτους ἀπορραπίζων φησίν· εἰ γὰρ μὴ ἁπλῶς καὶ ἑνιαίως εἶεν αἱ ἰδέαι νοήσεις ὑπερηπλωμέναι οὖσαι τοῦ ὑπερηπλωμένου καὶ ὑπερηνωμένου θεοῦ, σύνθετος ἂν εἴη ὁ θεὸς ἐκ παραδείγματος καὶ ἑαυτοῦ, ὅπερ διπλόην ὠνώμασε· πάντα οὖν ἀναθετέον τῇ πρώτῃ αἰτίᾳ* (Pachym. V 9). Da haben wir die neuplatonische Umdeutung der Platonischen Ideenlehre. Die Ideen existieren nicht außer und neben Gott, sie sind Gedanken Gottes. Porphyrios hatte nach seinem Bericht (c. 18) einen Strauß mit Plotinos darüber auszufechten, dessen Niederschlag wohl in Enn. V 5, 5 *ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά* vorliegt. Doch ist festzuhalten: die Ideen sind substantielle Formen des Seins. Sie sind nicht, weil sie gedacht werden, sondern sie werden gedacht, weil sie sind (V 9, 7).

„Das Gute wird von den heiligen Theologen auch gepriesen als Schönes und Schönheit, als Liebe und Geliebtes und was

sonst für göttliche Namen für die verschönende und reizvolle Anmut sich ziemen.“ Nun, ‚die heiligen Theologen‘ haben solche Lieder zum Preise des Schönen nicht gesungen, es war ihr Feld nicht; aber Platon hat fruchtbare Samenkörner auf diesen Acker gestreut, Plotinos eine reiche Ernte darauf gezeitigt, und Dionysios die Garben in seiner Scheuer geborgen. Man überzeuge sich durch den Augenschein.

Platon Symp. 211 A B

Τὸ καλόν

πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλὸν τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν τότε δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον προσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζῴῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

Dionysios div. nom. IV 7

Καλὸν δέ

ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὂν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλόν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλὸν τῇ δὲ αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν τότε δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδὲ ἔνθα μὲν ἔνθα δ' οὔ, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν τισὶ δὲ οὐ καλόν· ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον· τῇ γὰρ ἁπλῇ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων κακῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἐνοειδῶς κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν.

(Beachte die Lieblingsausdrücke des Dionysios: *πηγαία αἰτία, ὑπεροχικῶς, ὑπερφυής, ἐνοειδῶς.*)

Da sich die Stelle weder bei Plotinos noch Proklos findet, müssen wir annehmen, daß Dionysios sie direkt aus Platon entlehnt hat[1]. Aber die Platonischen Ausdrücke begegnen uns wieder bei Plotinos, namentlich Enn. I 6 *περὶ τοῦ καλοῦ* und V 8

[1] Vgl. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz 1900, Kirchheim), S. 63 ff. Koch weist im 1. Kap. nach, daß Dionysios sich „in der schriftstellerischen Einkleidung und dem äußeren Aufbau seiner Werke an neuplatonische, speziell proklische Gepflogenheiten“ anschließt. Im einzelnen hebt er mehr die Beziehungen zu Proklos hervor, während ich den Einwirkungen des Plotinos nachgehe. Zur Beurteilung des Dionysios vgl. auch die zusammenfassende Darstellung von J. Stiglmayr in: Bibliothek der Kirchenväter (Kösel), Bd. XXI, Einleitung.

περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους, denn er baut auf dem Grunde, den Platon gelegt hat, weiter. Auch ihm ist das wandelbare und vergängliche Schöne der Sinne nicht das Schöne an sich, die sinnfällige Schönheit ist schön nur durch Teilnahme an der Idee des Schönen, dem *πρῶτον καλόν* oder *ὑπέρκαλον* als der *πηγαία αἰτία*, dem allein das wahre Sein und das *ἀεὶ ὄν* zukommt. Es fällt letzten Endes mit dem Guten zusammen. Dem Hellenen wird es schwer, das Schöne vom Guten zu trennen und beides begrifflich zu unterscheiden. Plotinos macht wenigstens einen Versuch dazu, wenn er sagt, das Gute liege über dem Schönen und habe das Schöne als Hülle (*προβεβλημένον*) vor sich; das transzendente Gute sei Quelle und Prinzip des Schönen (I 6, 9 a. E.). Ausführlicher heißt es Enn. V 5, 12: „Alles verlangt und strebt nach dem ersten Prinzip infolge einer Naturnotwendigkeit, gleichsam als ahnte es, daß es ohne jenes nicht sein kann. Und die Perzeption des Schönen, das Staunen und das Erwachen des Eros kommt den Menschen erst, wenn sie bereits gleichsam wissend und wachend sind; das Gute aber, weil es von jeher ein Gegenstand des Strebens ist, wohnt als ein natürliches Erbteil auch den Schlafenden inne und setzt die es etwa Schauenden nicht in Erstaunen, weil es stets bei ihnen ist. Der Eros des Schönen hingegen erregt Schmerzen, weil die Schauenden nach ihm streben müssen. Da also dieser Eros erst in zweiter Linie kommt und nur den bereits Kundigen und zu größerem Verständnis Gelangten innewohnt, so folgt daraus, daß das Schöne den zweiten Rang einnimmt; aber das ältere und unempfundene Streben beweist, daß auch das Gute älter und früher ist als das Schöne. Außerdem glauben alle, daß sie nach Erlangung des Guten volles Genüge haben, denn sie seien ans Ziel gelangt; das Schöne aber haben einerseits nicht alle gesehen, anderseits glauben sie, wenn es geworden, es gehöre sich selbst an, aber nicht ihnen; denn die Schönheit sei eben das Eigentum dessen, der sie besitze. Und es genügt ihnen schön zu scheinen, auch wenn sie es nicht sind; das Gute aber wollen sie nicht bloß scheinbar haben. Denn sie bemühen sich am meisten um das Erste und wetteifern und streiten mit dem Schönen in der Meinung, daß es ebenso entstanden sei wie sie; ähnlich wie jemand, der weiter hinter dem König zurücksteht, gleiche Würde erhalten will wie der, welcher unmittelbar auf diesen folgt, in der Meinung, daß er von einem und demselben wie jener stamme; dabei übersieht

er aber, daß er zwar gleichfalls an den König gebunden ist, jener aber vor ihm steht. Allein die Ursache des Irrtums ist offenbar die, daß beide an einem und demselben teilhaben und daß das Eine früher ist als beide, daß ferner auch dort das Gute des Schönen nicht bedarf, wohl aber das Schöne des Guten. Und das Gute ist mild, sanft, zart und sowie man will gegenwärtig; das Schöne aber erregt Staunen und Unruhe und schmerzliche Lust. Ja es zieht auch wohl die Unkundigen vom Guten ab, wie das Geliebte den Sohn vom Vater, denn es ist jünger; jenes aber ist älter nicht der Zeit sondern der Wahrheit nach, es hat auch die Macht früher, denn es hat sie ganz; das nach ihm Folgende hat sie nicht ganz, sondern nur soweit es unmittelbar an ihm und von ihm ist, so daß jener auch Herr dieser ist, er der selbst des aus ihm Gewordenen nicht bedarf, sondern er läßt das Gewordene ganz und gar fahren, weil er nichts von ihm nötig hat, vielmehr derselbe ist der er war, bevor er dies erzeugte."

Dionysios nimmt von diesem Versuch keine Notiz. Er spricht von dem Schönen genau so wie von dem Guten. Das *ὑπερούσιον καλόν* erzeugt nicht bloß die Schönheit in der Welt, es ist aller Dinge Grund und Zweck, Muster und Vorbild, Maß und Grenze, Ordnung und Harmonie, Freundschaft und Friede, Eintracht und Einheit[1]. Alles wird durch das Schöne bestimmt und alles geschieht um des Schönen willen. „Darum ist auch das Schöne identisch mit dem Guten; denn alles strebt nach dem Schönen und Guten, und es gibt nichts von dem Seienden, das am Schönen und Guten nicht teilhat."

Um nun zu dem Schönen und Guten zu gelangen, werden wir von Dionysios einen absonderlichen Weg geführt. Die *θεῖοι νόες*, sagt er, bewegen sich *κυκλικῶς* um sich selbst, indem sie in den anfang- und endlosen Einstrahlungen des Schönen und Guten geeint werden; *κατ' εὐθεῖαν*, wenn sie zur Vorsehung und Besorgung des Niederen vorschreiten, alles auf geradem Wege durchdringend und vollendend; *ἑλικοειδῶς* (oblique, spiralförmig) wenn sie, so sehr sie für das Niedere sorgen, doch ohne aus sich herauszugehen in der Einerleiheit (*ἐν ταυτότητι*) bleiben, unablässig um das Schöne und Gute als den Grund der Einerleiheit sich herumbewegend. Einigermaßen sind wir auf diese Vor-

[1] *Τὸ καλόν . . ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται* (701 C D). Frei nach Platons Kratylos 416 C: *οὐκοῦν τὸ καλέσαν τὰ πράγματα καὶ τὸ καλὸν ταὐτόν ἐστι τοῦτο, διάνοια;*

stellung durch Plotinos vorbereitet. Ihm ist das Gute oder Eine der ruhende Pol, nach dem alles sich hinwendet wie der Kreis zum Mittelpunkt, von dem alle Radien ausgehen, wie das Licht zur Sonne, von der es als seinem Mittelpunkt abhängt. Das Zentrum erzeugt gleichsam als Vater den Kreis und die Linien: so erzeugt das Eine den *νοῦς* samt seinen Kräften, der sich als ruhender Kreis um es herumlegt und stets durch Ähnlichkeit und Identität (*ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι*) in unmittelbarer Verbindung mit ihm steht (Enn. I 7, 1 g. E.; VI 8, 18; VI 9, 8). Es ist einer der Grundgedanken des Plotinos, daß das Eine den Nus und der Nus die Seele erzeugt, und daß sich der Nus um das Eine, die Seele um den Nus bewegt. Von einer dreifachen Bewegung der göttlichen Potenzen verrät er uns freilich nichts. — Nach Dionysios bewegt sich auch die Seele im Kreise, wenn sie von dem Äußeren hinweg in sich selbst eingeht und ihre Kräfte einheitlich zusammenfaßt. Diese Zusammenfassung (*συνέλιξις*) schenkt ihr wie in einem Kreise die irrtumsfreie Bewegung, wendet sie von dem vielen außerhalb Seienden ab und sammelt sie zuerst in sich selbst, vereinigt sie dann mit den einheitlich geeinten Kräften und leitet sie endlich zu dem Schönen und Guten, das über allem Seienden ist als das Eine und Identische, das Anfang- und Endlose. Spiralförmig bewegt sich die Seele, wenn sie nach dem Maße ihrer eigenen Fassungskraft von göttlichen Erkenntnissen erleuchtet wird, nicht intuitiv und einheitlich, sondern logisch und diskursiv, wie mit vermischten und auf anderes übergehenden Wirksamkeiten. Ihre gerade Bewegung besteht darin, daß die Seele nicht in sich selber eingeht, sondern nach ihrer Umgebung herausgeht und von den außerhalb befindlichen Dingen wie von verschiedenen und mannigfaltigen Symbolen zu einfachen und einheitlichen Anschauungen emporgeführt wird.

Wie mag Dionysios auf diese dreifache, namentlich die gewundene oder spiralförmige Bewegung der Seele gekommen sein? Ich spreche nur von der Seele, denn die gequälte und logisch anfechtbare Unterscheidung der Bewegungen des Nus können wir ebenso wie die dreifache Bewegung Gottes (div. nom. IX 9) auf sich beruhen lassen. Wie also? Der von Proklos kultivierte triadische Rhythmos (*μονή πρόοδος ἐπιστροφή*) ist ja deutlich, nicht minder die nach Plotinos so oft gepriesene Abkehr und Rückkehr der Seele, ihre Wiedervereinigung mit Gott. Bestimmend waren vielleicht Sätze des Proklos, wie der aus dem Kom-

mentar zu Platons Alkib. I: „Die Seele hat ein dreifaches Leben, eines im Beharrenden und Bleibenden, ein anderes, das aus demselben hervorgeht, ein drittes, das wieder in dasselbe zurückgeht;“ oder wie der aus der *στοιχείωσις θεολογική* 33: „Alles von einem andern Ausgehende und sich wieder zu ihm Hinwendende hat eine kreisförmige Tätigkeit. Wenn es sich nach dem, wovon es ausgeht, wieder hinwendet, so knüpft es das Ende an den Anfang, und die Bewegung ist eine und kontinuierlich (*συνεχῶς*), indem sie einerseits von dem Bleibenden ausgeht, anderseits nach dem Gebliebenen hingeht. Deshalb schreitet alles im Kreise vor von den Ursachen zu den Ursachen. Es bilden sich aber größere und kleinere Kreise, die sich kontinuierlich zu dem Höheren und immer Höheren hinwenden bis hinan zu dem Urgrund aller Dinge. Denn von diesem kommt alles und zu diesem geht alles.“ Ergibt nicht die Vorstellung der kontinuierlich aufsteigenden und ebenso absteigenden Kreise das Bild der Spirale? Nach Zeller (III 2^3 S. 791) und Ueberweg-Praechter (I ^{10} S. 351) läßt sich denn auch die Entwicklung des gesamten Seins durch den Lauf einer herabsteigenden und ebenso wieder hinaufsteigenden Spirale symbolisieren. Freilich, das Wort *ἑλικοειδῶς* habe ich bei Proklos nicht gefunden, nur *συνεσπειραμένον* und *ἀνέλιξις* inst. theol. 93, 3 und *συνέλισσειν* Pl. Th. VI 8. 9. Die örtliche Bewegung teilt auch er dreifach: *ἢ κύκλῳ ἐστὶν ἢ ἐπ' εὐθείας ἢ μικτὴ ἐκ τούτων* (spiralförmig) de motu p. 28. Am ausführlichsten spricht er sich über die verschiedenen Bewegungen des Geistes in Parm. VI 52 aus, und das *λόγους ἀνελίττειν* dort ergibt die *ἑλικοειδὴς κίνησις*. Auch Plotinos hat den spezifisch Dionysiischen Ausdruck nicht, wohl aber die Verba *ἐξελίσσω* und *ἀνελίσσω*, z. B. VI 6, 9; IV 3, 5; I 1, 8 von Entfaltung und Entwicklung der Gedanken oder Ideen in Geist und Seele: *τὸ μὲν ὂν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλιγμένος ἀριθμός*. Indessen an eine oblique Bewegung ist da nicht zu denken, von der sagt Plotinos nichts. Nach Hugo Koch hat Hermias, der Mitschüler des Proklos, zuerst die dreifache Seelenbewegung ausdrücklich in Phaedr. p. 69, und da findet sich denn auch das beliebte *ἑλικοειδής*.

Was meint nun aber Dionysios mit seinen geschraubten Worten von der Seelenbewegung eigentlich? Nichts anderes, glaube ich, als daß die Quelle unserer Erkenntnis eine dreifache ist: Empirie, diskursives Denken, Schauen. Das wäre denn ein

tiefsinnig sein sollendes, in Wahrheit verschwommenes Abbild der Erkenntnistheorie, wie sie Plotinos entwickelt und wie wir sie bei Betrachtung der Erkenntnisstufen des Proklos S. 15 ff. schon kennen gelernt haben [1].

Nach diesem mehr einer Abschweifung als einer Wegeführung gleichenden Phantasiegemälde (§ 8. 9) rekapituliert der Autor und häuft auf das Schöne und Gute eine solche Masse von schmückenden und preisenden Prädikaten, daß er es förmlich darunter begräbt. Immer wieder betont er: *πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ*, und dann erst führt er den Begriff des *ἔρως* ein (§ 10), und zwar eines doppelten, eines menschlichen und göttlichen. Alle lieben das Schöne und Gute, alles bewegt sich in sehnsüchtigem Verlangen um diesen Mittelpunkt: das Niedere liebt das Höhere *ἐπιστρεπτικῶς*, das Höhere das Niedere *προνοητικῶς*, das Gleiche liebt sich untereinander *κοινωνικῶς* und ein jedes sich selbst *μεθεκτικῶς*. Gott liebt in seiner überschwenglichen Güte alle seine Geschöpfe, *καὶ ἔστιν ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν*. Seine Liebe litt nicht, daß er ohne zu zeugen in sich selber blieb (Gott kann sich nicht verleugnen VIII 6 nach 2 Tim. 2, 13), sie bewog ihn zu werktätigem Schaffen (*εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι*) gemäß seiner allerzeugenden und überschwenglichen Macht. Von dieser wahren, im Schönen und Guten wurzelnden, alles vereinigenden Liebe (*ἔρως*) begreift die blöde Menge freilich nichts; sie schwankt daher zu dem Geteilten und Körperlichen und Getrennten hinüber, was kein wahrer Eros mehr ist, sondern nur ein Schattenbild oder eigentlich ein Abfall von dem wahrhaften Eros (11. 12). Weiter heißt es, die göttliche Liebe sei auch ekstatisch, den Menschen aus sich heraussetzend und nicht duldend, daß die Liebenden ihr eigen seien, sondern dessen, den sie lieben. „Weshalb auch der große Paulus, den dieser göttliche Eros fest gefaßt hielt und der seiner ekstatischen Kraft teilhaftig geworden war, mit gottbegeistertem Munde spricht: Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir (Gal. 2, 20); als ein wahrhaft Liebender und für Gott, wie er selbst sagt, aus sich Herausgesetzter lebt er nun nicht mehr sein eigenes Leben, sondern das des Geliebten als

[1] Vgl. Otto Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Dionysius Areopagita* (Jena 1894, Dissertation) S. 19 ff. Hugo Koch *a. a. O.* S. 83—85 und 150—153. Meine Studie zu *Plot. Enn. I 1* in: Hermes 1915, Bd. 51, 1 S. 97—119.

ein überaus geliebtes Leben" (13). Endlich wird gefragt, was die Theologen damit wollten, daß sie Gott bald ἔρως und ἀγάπη, bald ἐραστός und ἀγαπητός nennen. Die Antwort klingt seltsam genug. Durch den ἔρως wirkt Gott, ἐραστός ist er; durch das erste wird er bewegt, durch das zweite bewegt er und zieht alles zu sich, weil er gut und schön ist (14).

Es ist klar, daß Dionysios sich von Platonischen und Plotinischen Grundgedanken leiten läßt. Der Eros wird von dem Schönen erzeugt, und wie es eine höhere und niedere, eine göttliche und irdische Schönheit gibt, so gibt es auch einen höheren und niederen, einen göttlichen und irdischen Eros (Plot. Enn. III 5, 1 ff.). Aber die Verquickung der griechischen Philosopheme über den Eros mit der christlichen Lehre von der Liebe ist übel geraten. Die entrüstete Polemik gegen die Wortpedanten und Silbenstecher unter den Theologen, die an dem Gebrauche des Wortes ἔρως Anstoß nahmen, wäre besser als völlig gegenstandslos unterblieben. Denn tatsächlich findet sich ἔρως im N. T. überhaupt nicht, auch im A. T. außer Prov. 4, 6 und Sap. 8, 2 nicht in gutem Sinne: die ‚wollüstig infizierten' Worte ἔρως ἐρᾶν ἐραστός waren für die Bibel ungeeignet, und es ist nichtiges Gerede, daß die heiligen Schriftsteller ἔρως und ἀγάπη als gleichbedeutend und in pädagogischer Weise gebraucht haben sollen[1]. Bei Ignatius lesen wir allerdings ad Rom. 7: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται. — Wir verzichten darauf, mit dem Verfasser über die in einen ewigen Kreis zurücklaufende Selbstoffenbarung Gottes Worte zu machen. Den Schwindel mit den Liebeshymnen des h. Hierotheos (15—17), die das Werk krönen sollen, haben wir schon abgewiesen (S. 38). Aber eins müssen wir doch daraus hervorheben und beachten, die ‚Erotennester' (Koch a. a. O. S. 69). Dionysios leitet nämlich aus dem einen ἔρως viele ἔρωτες ab, die er wie ein Heer in Reihen ordnet, je nachdem sie in göttlichen und menschlichen Kräften ein höheres oder geringeres Maß zu entwickeln vermögend und gewillt sind. Wie ist er dazu gekommen? Ich glaube, Plotinos hat ihm auf die Sprünge geholfen, der Enn. III 5, 4 schreibt, die Gesamtseele habe den Gesamt-Eros (ἡ μὲν ὅλη ὅλον), die Teilseele eine jede ihren eigenen Eros. „Wie aber jede Einzelseele sich zur Gesamtseele ver-

[1] Der Text scheint mir bei Migne 709 B verderbt zu sein, wie an vielen andern Stellen. Eine diplomatisch zuverlässige und kritisch gesicherte Ausgabe der areopagitischen Schriften ist dringendes Bedürfnis.

hält, indem sie von ihr nicht losgetrennt, sondern in ihr mit befaßt ist, dergestalt, daß alle Seelen eine bilden: so verhält sich auch wohl jeder einzelne Eros zum Gesamt-Eros. Anderseits ist der Teil-Eros mit der Teil-Seele zusammen wie jener große Eros mit der Gesamtseele, der Eros im Weltall mit dem Weltall, überall in ihm verbreitet; und er geht wieder aus seiner Einheit in die Vielheit einzelner Existenzen auseinander und erscheint im Weltall überall, wo es ihm beliebt, indem er in seinen Teilen Gestaltung gewinnt und nach Belieben in die Erscheinung tritt. So muß man auch viele Aphroditen im Weltall annehmen, Dämonen, die in ihm mit dem Eros entstanden sind, Ausflüsse aus einer Gesamt-Aphrodite, die in der Vielheit ihrer Teil-Existenz mit ihren besonderen Eroten von jener abhängen, wenn anders die Seele die Mutter der Liebe, Aphrodite die Seele, Liebe aber die Tätigkeit der Seele ist, die nach dem Guten strebt." Koch meint allerdings, diesen Gedanken habe Proklos weiter entwickelt und systematisiert, und so sei er dann von Hierotheos d. h. eben von Dionysios selbst übernommen worden. Das mag hier wie sonst zutreffen: Proklos ist vielfach der Mittler zwischen Plotinos und Dionysios. Es gibt aber auch Stellen genug, wo eine solche Vermittelung nicht anzunehmen ist. Einige Stellen der Art möchte ich anhangsweise noch aus Enn. I 6 beibringen.

Kap. 3 lesen wir, die Schönheit der Farbe sei einfach, indem die Anwesenheit eines unkörperlichen Lichtes das Dunkel der Materie bewältige. *ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλόν, ὅτι τάξιν εἴδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει, ἄνω μὲν τῇ θέσει, λεπτότατον δὲ τῶν ἄλλων σωμάτων ὡς ἐγγὺς ὂν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δὲ ἄλλα δέχεται αὐτό. θερμαίνεται γὰρ ἐκεῖνα, οὐ ψύχεται δὲ τοῦτο, κέχρωσταί τε πρώτως, τὰ δὲ ἄλλα παρὰ τούτου τὸ εἶδος τῆς χρόας λαμβάνει. λάμπει οὖν καὶ στίλβει ὡς ἂν εἶδος ὄν.* Dasselbe sagt Dionysios cael. hier. 15 mit andern Worten. *τὸ γὰρ αἰσθητὸν πῦρ ἐστιν μέν, ὡς εἰπεῖν, ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων φοιτᾷ . . μεταδοτικὸν ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς ὁπωσοῦν πλησιάζουσιν· ἀνανεωτικὸν τῇ ζῳοπύρῳ θερμότητι, φωτιστικὸν ταῖς ἀπερικαλύπτοις ἐλλάμψεσιν, ἀκράτητον, ἀμιγές, διακριτικόν, ἀναλλοίωτον κτλ.* Quid quaeris? Perlustra integrum locum, et agnosce Areopagiticum parietem Plotinianis incrustatum tessellis[1]. Am Ende des 3. Kap. wird

[1] Creuzer S. 189 in seiner Ausgabe des Buches *de pulcritudine*, Heidelberg 1814. Ebenda sagt er S. 205 in einem andern Bilde: ex Plotiniano fonte

περὶ τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν gesagt, sie seien *εἴδωλα καὶ σκιαί* des unsichtbaren Schönen. Desgl. Kap. 8 *ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προσιρέχειν, ἀλλὰ γνόντα ὡς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο, οὗ ταῦτα εἰκόνες.* Danach der Areopagit de cael. hier. I, der Christ verlange die göttliche Schönheit zu schauen, *τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος.* Plotinos preist Kap. 5 das Glück der wahren Erotiker. Die Liebhaber des Übersinnlichen, die befreit von den Banden des Körpers mit sich selbst in Liebesverkehr treten, geraten in Entzücken, wenn sie mit reinem Auge und ungefärbter Seele schauen die ungefärbte Weisheit und den reinen Glanz der andern Tugenden, *ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα.* Kap. 9 spricht er von der *θεοειδὴς ἀγλαία* der Tugend. So hat Dionysios u. a. cael. hier. I 3 *θεοειδὴς ἱέρωσις,* und sein Paraphrast Pachymeres *τὸ ἐνιαῖον ἀχράντως πᾶσιν ἐπιλάμπει.* Überhaupt gebrauchen die Platoniker recht häufig solche Wortbildungen wie *θεοειδής ἀγαθοειδής ἐνοειδής πολυειδής,* quibus formis varie usurpandis expleri non videtur posse Dionysius (Creuzer). Zu *ἀγλαία* vgl. Dionysios myst. theol. I 1 *τῶν ὑπερκάλων ἀγλαιῶν* und div. nom. IV *τὸ ὑπερούσιον καλὸν τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαίας αἴτιον.* Das 9. Kap. scheint dem Dionysios besonders lebhaft vorgeschwebt zu haben. Plotinos ermahnt auch darin den schaulustigen Erotiker, sich gänzlich von dem Äußern abzuwenden, in sich selbst zurückzuziehen und dann zu schauen; *κἂν μήπω σαυτὸν ἴδῃς καλόν, οἷα ποιητὴς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λεῖον τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύσῃ τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψῃ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία κτλ.* Genau so ermahnt uns Dionysios myst. theol. II, den Geist von außen nach innen zu wenden, damit wir uns ganz in Gott versenken und bergen können; *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι . . ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦνται τῇ καθαρᾷ καὶ κρυφίου θέᾳ κωλύματα, καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαί-*

suos hortulos irrigare solet Dionysius. Dieser ist ihm assiduus Plotini assecla, ja simia. J. G. V. Engelhardt, *de Dionysio Areop. plotinizante* (Erlangen 1820) führt aus Dionysios Parallelen zu Plotinos an.

νοντες κάλλος. Ist jemand das geworden, sagt Plotinos, so ist er *ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει μεμετρημένον . . ἀλλ' ἄμετρον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου καὶ ἀμέτρητον πανταχοῦ.* Demgemäß Dionysios div. nom. IV 5: *φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθὸς λέγεται διὰ τὸ πάντα μὲν ὑπερουράνιον νοῦν ἐμπιπλάναι νοητοῦ φωτός κτλ.* Dieselbe Phraseologie: dort der *καλὸς κἀγαθός* zum überhimmlischen Lichte sich emporläuternd, hier der Höchste und Gute alles mit seinem Lichte erfüllend. Endlich: *γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε* (al. *τἀγαθόν τε*) *καὶ καλόν.* Nemo autem illam sententiam de Deo bono eodemque pulcro studiosius exornavit quam Dionysius Areopagita de div. nom. IV interspersis partim Platonis sententiis partim etiam Plotini ipsius (Creuzer).

Wir schwenken nun wieder ein in Kap. IV *περὶ θείων ὀνομάτων* und stehen vor der Frage, wie das Böse in die Menschenwelt eingedrungen sei. Dionysios gibt uns zwei Antworten: eine philosophische hier § 18 ff. in Abhängigkeit von Proklos und eine theologische in dem Traktat *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* 3, 1. In der theologischen Erklärung lehnt er sich zwar an die biblische Geschichte vom Sündenfall an, erinnert aber in Darstellung und Gedanken stark an die Art und Weise, wie Plotinos Enn. V 1, 1 von dem Fall der Seelen spricht. Beide sind der Überzeugung, daß die Seelen in ihrer Präexistenz ein reines und seliges Dasein führten, aber aus der Gemeinschaft mit Gott ihrem Vater und dem Guten herausfielen und in ein unruhiges, von Leidenschaften bewegtes Leben hinabglitten. Ihre Schuld findet Plotinos in der Tollkühnheit, der Werdelust, dem ersten Anderssein und der Selbstherrlichkeit. So kam es, daß sie eigenwillig den verkehrten Weg einschlugen, staunend und bewundernd den wertlosesten Dingen und Scheingütern nachjagten und so ihres eigenen Ursprungs vergaßen, wie Kinder, die sich von den Vätern losgerissen haben und lange in der Fremde weilen, sich selbst und ihre Väter nicht mehr kennen. Die Beschäftigung mit allerlei vergänglichem Tand trübt ihnen den Blick für die wahren Werte und für die eigene Würde; sie sinken allmählich so tief, daß sie jedes Bewußtsein von Gottes Wesen und Macht verlieren. Dionysios sucht die Schuld der Seele in dem verderblichen Abfall von dem wahrhaft Guten und in der Übertretung des heiligen Gesetzes im Paradiese. Aus eigenem Entschluß zerbrach sie das heilsame Joch und in ihrem Unverstand schlug sie den falschen

Weg ein. Einmal herausgefallen aus dem Göttlichen und Guten, war sie den eigenen Trieben und dem berückenden Zauber feindlicher Mächte preisgegeben. Immer tiefer sank sie auf ihrer Irrfahrt durchs Leben, sodaß sie zuletzt weder Götter noch Freunde erkannte, sondern ihre Widersacher ehrte und pflegte. Auch der Philosoph weiß uns zunächst nur zu erzählen, daß die materiell gesinnte Schar der Dämonen die Ursache alles Übels für sich selbst und alles andere wurde. Dann aber folgt die Reproduktion der Abhandlung des Proklos über Wesen und Ursprung des Bösen. Den Schluß bildet eine gedrängte Übersicht der Lehre des Plotinos von der Vorsehung. Ich führe daraus eine Parallelstelle an. Plotinos Enn. III 2, 9: „Die Vorsehung darf nicht derart sein, daß wir nichts sind. Denn wenn die Vorsehung alles und ausschließlich wäre, so hätte sie kein Substrat; denn worauf sollte sie sich noch erstrecken? Dieses aber existiert auch jetzt und sie erstreckt sich auf ein anderes, nicht um das andere aufzuheben, sondern indem sie an irgend etwas, beispielshalber an einen Menschen, herantritt, ist sie an ihm, indem sie den Menschen in seinem besondern Sein erhält, den nämlich, der nach dem Gesetz der Vorsehung lebt." Dementsprechend schreibt Dionysios § 33: „Die Natur zu vernichten ist nicht Sache der Vorsehung. Deshalb, als Vorsehung, welche die Natur des Einzelwesens erhält, sorgt sie für die sich selbst Bestimmenden als für die sich selbst Bestimmenden und für das Ganze und Einzelne in einer dem Ganzen und Einzelnen entsprechenden Weise." Damit stimmt sachlich folgendes überein. „Was mehr an dem Einen und dem unendlich reichen Gott teilhat, ist ihm näher und göttlicher als das weiter von ihm Entfernte" (div. nom. 5, 3). Ein solcher Unterschied ist in den Dingen selbst begründet, und der Vorwurf der Ungerechtigkeit fällt auf den zurück, der ihn erhebt, weil er etwas Widersinniges verlangt, nämlich „im Sterblichen müsse Unsterblichkeit sein, im Unvollkommenen Vollkommenheit, in dem sich selbst Bestimmenden die anderswoher bestimmte Notwendigkeit, im Veränderlichen die Identität, vollkommene Kraft im Schwachen, Zeitliches müsse ewig, das von Natur Bewegte unveränderlich, die vorübergehende Freude immerdauernd und überhaupt alles etwas anderes sein" (div. nom. 8, 7). Die Grundanschauung, daß es verschiedene, aus dem Einen hervorgehende Lebens- und Daseinsstufen gibt und daß ein jedes in seiner Art von der Vorsehung gut eingerichtet ist, geht auf

Plotinos zurück. Warum soll denn alles anders sein als es ist? Man höre doch auf, nach dem Warum des Warum zu forschen! „Man fragt ja auch bei dem Entstehen der Pflanzen nicht nach der Ursache, weshalb sie keine Empfindung haben, oder bei den andern lebenden Wesen, warum sie keine Menschen sind. Das wäre ebenso wie die Frage, weshalb die Menschen nicht dasselbe sind wie die Götter" (III 3, 3). Selbst das scheinbar Unvernünftige ist unter der gegebenen Voraussetzung wohl zu verstehen. „Worin ist die Notwendigkeit dieses unversöhnlichen Krieges unter Tieren und unter Menschen begründet? Vielleicht ist das gegenseitige Sichauffressen notwendig, um die Geschöpfe miteinander wechseln und sich ablösen zu lassen, die ja, auch wenn man sie nicht töten wollte, sowieso nicht ewig bleiben können" usw. (III 2, 15).

Indessen, bei der kurzen Übersicht über Plotinos' Lehre von der Vorsehung tritt der Gedanke an die Veranlassung zur Sünde und an die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun in den Vordergrund. Dionysios argumentiert folgendermaßen. Da kein *κακόν* ist *ἀμιγὲς τοῦ ἀγαθοῦ*, so ist auch nichts *ἀπρονόητον*. Denn als das Gute benutzt die Vorsehung alles für ihre Pläne zur Wohlfahrt jedes einzelnen und zum allgemeinen Besten, sie sorgt für alles und jedes entsprechend der ihm eigentümlichen Art und Natur. Zwar will sie überall des Menschen Wohl und Glück, aber sie zwingt ihn nicht, auch nicht zur Tugend; sie vernichtet keineswegs, sondern erhält die Natur eines jeden und sorgt überhaupt für ein jedes seiner Natur gemäß, sei es im einzelnen, sei es im ganzen. — Den Dämonen kommt das Böse aus Schwäche, aus einem unzulänglichen Streben nach dem Guten, welches das Ziel verfehlt. Aus Unkenntnis oder Schwäche sündigen die Menschen, wie denn überhaupt das Böse anzusehen ist als Unvermögen, Unkraft, Mangel an Erkenntnis oder Glauben oder Energie des Guten. Ganz recht und ganz neuplatonisch. Sagt doch Plotinos: *πράττεται τὰ κακὰ ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ ἢ εἰδώλου κακοῦ* (Enn. I 1, 9). Es ist sittliche Schwäche und Mangel an Tüchtigkeit, Weichlichkeit und Scheu vor Anstrengung, wenn wir im Wettkampf den Siegespreis der Tugend nicht erringen (III 2, 5. 8). Nun könnte man einwenden, fährt Dionysios fort, die Schwäche dürfe nicht bestraft, sondern müsse verziehen werden. Der Einwurf wäre begründet, wenn das Können und Vollbringen des Guten unmöglich

wäre; *εἰ δὲ ἐκ τἀγαθοῦ τὸ δύνασθαι τοῦ διδόντος κατὰ τὰ Λόγια τὰ προσήκοντα πᾶσιν ἁπλῶς, οὐκ ἐπαινετὸν ἡ τῆς ἐκ τἀγαθοῦ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἕξεως ἁμαρτία καὶ παρατροπὴ καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις.* Der Verfasser will das *ἐν τοῖς περὶ δικαίου καὶ θείου δίκαιωτηρίου* näher erörtert haben. Das bleibe dahingestellt. Plotinos aber hat die Frage nach dem sittlichen Vermögen und der Verantwortlichkeit des Menschen gründlich untersucht. Wäre der Mensch, sagt er Enn. III 3, 4, ein einfaches *ζῷον*, ein bloßes Naturwesen, und wäre in ihm nur ein Logos wirksam, so wüchse er wie die Pflanze aus dieser Wurzel heraus, unfrei und unverantwortlich. Aber er ist mehr als ein Naturprodukt, er hat Selbstbewußtsein, Verstand und Willen. Jede Seele ist eine uranfänglich wirkende Ursache (*πρωτουργὸς οὐσία*) in ihrem körperlosen Dasein, aber auch in ihrer Verbindung mit dem Körper noch frei und zu selbständigem Handeln befähigt. Jeder Mensch ist ein Ich oder Selbst (*αὐτός*) und ein Ganzes für sich (*οἰκεῖον ὅλον*). Die Menschen können von sich aus (*παρ' ἑαυτῶν*) die Initiative ergreifen, das Prinzip und der Ausgangspunkt ihres Tuns liegt in ihnen selbst: *ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι* (III 2, 10). In der Natur herrscht das starre Gesetz der Notwendigkeit, in der sittlichen Welt Freiheit unter dem als Vorsehung erkannten und selbstgewollten Gesetz (Enn. III 1—3). Gott hat uns die *ἀρετή* als ein *ἀδέσποτον* gegeben. Die Tugend hat keinen Herren über sich, denn sie stammt nicht von dieser Welt. Die Werke der Tugend sind herrenlos, insofern sie nicht durch ‚das Verhängnis dieser Welt' gesetzt, nicht durch kosmische Ursachen herbeigeführt werden; sie werden durch den tatkräftigen Willen reiner und starker Menschen erarbeitet (IV 3, 12. 15; II 3, 9; IV 4, 35 ff.). Plotinos ist auch darin Hellene, daß er nicht wie die Christen im Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit auf Gottes Hilfe oder den Glauben zurückgreift, sondern in ungebrochenem Vertrauen auf die sittliche Kraft des Menschen die Gottähnlichkeit durch Tugend für erreichbar hält [1].

[1] Die beiden letzten Absätze hätte ich auch an die Abschnitte de malorum subsistentia und de providentia anschließen können und vielleicht sollen. Ich habe es aber vorgezogen, den fortlaufenden Vortrag des Dionysios nicht zu unterbrechen, weil ich zugleich ein Beispiel seiner schriftstellerischen Manier geben wollte.

III. Plotinos und die Theologie des Dionysios.

Es liegt mir fern zu leugnen, daß Dionysios von Proklos abhängig ist und den Neuplatonismus durch die Brille des Proklos gesehen hat. Aber ich behaupte: die Grundkreise hat überall Plotinos gezogen, die seine Nachfolger nur ausgefüllt und erweitert haben, und zwar besteht die Ausführung zumeist in überschwenglicher Rhetorik, die Erweiterung teils in logischem Schematismus und teils in phantastischer Mystagogie. In der Lehre von der Vorsehung und vom Bösen, vom Guten und vom Schönen habe ich das Plotinische Gut nachgewiesen und sozusagen reklamiert; ich hoffe dasselbe tun zu können in der Lehre von Gott und der Gotteserkenntnis.

1. „Den Schöpfer und Vater dieses All zu finden ist schwer, und hat man ihn gefunden, unmöglich ihn allen zu verkündigen“: Platon im Timaios 28 C. „Gott hat niemand gesehen und kann niemand sehen, denn er wohnt in einem unzugänglichen Lichte“: Paulus an den Timotheus I 6, 16. Nach Plotinos ist das ‚Eine‘ *ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως* (Enn. I 7, 1), *ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ* (V 3, 13), *ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων* (I 8, 2), *ὑπὲρ τὰ πάντα* (VI 7, 37 a. E.), *ἐπέκεινα ἄρα ὄντος* (V 5, 6), *ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν* (VI 7, 38 a. A.): *ἐκεῖνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὂν οἷον μορφὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. οὔτε οὖν τὶ οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχή· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἑστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἴδους ὂν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ὃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ* (VI 9, 3). Gott ist in sich selber (*ὁ θεὸς ἐφ' ἑαυτοῦ*) und nicht im Raume. Gab es denn einen Raum ohne Welt, ehe die Welt wurde? Und Gott war doch vor der Welt in Ewigkeit. Weil er nirgend ist, darum ist er überall. Ein Wunder also, wie er allgegenwärtig ist ohne irgend woher gekommen zu sein. Diese Verwunderung liegt nun freilich in der Natur der Sache, und wer das erkannt hat, der müßte sich wundern, wenn das Gegenteil stattfände (V 5, 8. 9). „Man darf sich nicht wundern, daß das göttliche Universum (*τὸ ἀληθινὸν πᾶν*) nicht im Raum und doch allem Räumlichen gegenwärtig ist; im Gegenteil, es wäre wunderbar und außerdem unmöglich, wenn

es selbst einen eigenen Raum innehätte und irgendeinem andern Räumlichen oder überhaupt gegenwärtig wäre und zwar so, wie wir es eben meinen. Nun aber ergibt die vernünftige Betrachtung, daß es ohne einen Ort im Raum erlangt zu haben demjenigen, dem es gegenwärtig ist, ganz gegenwärtig sein muß und daß es wie dem Ganzen, so auch jedem Einzelnen ganz gegenwärtig sein muß" (VI 4, 3).

Aus der absoluten Transzendenz des Einen oder Gottes folgt, daß in dieser Metaphysik von Pantheismus keine Rede sein kann und weder ein ‚Deus sive substantia' noch ein ‚Deus sive natura' gilt. Wie III 9, 3 im letzten: *θεὸς τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντος*, so heißt es ebenda im ersten Aphorismus: *δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸ καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα ἃ ποιεῖ.* Plotinos erklärt ausdrücklich: *πρὸ δὲ πάντων τὸ ἓν οὐκ ἴσον ἔχον τοῖς πᾶσιν* (V 4, 2) und weiter: *ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων. οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα· αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων . . . ἀλλὰ πρὸ πάντων* (I 6, 7. 7, 1; V 1, 6. 2, 1; VI 7, 39. 42 u. a.). Das Eine ist nicht das All, aber das All ist Eins, weil es aus dem Einen hervorquillt, zu dem Einen sich hinwendet und von dem Einen in seinem eigentümlichen Dasein erhalten wird (*πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα* VI 9, 1). Das All ist ein vielfaches Eine und unfähig sich als Eines zu zeigen, jenes Eine selbst aber ist Eines, weil ein großes Prinzip (*μεγάλη ἀρχή*); denn das Prinzip ist wesentlich und wahrhaft Eins, die unermeßliche Kraft aller Dinge, diese aber sind nur durch Teilnahme an dem Einen alles und eins (V 3, 14—16). Ganz präzise lautet die Ablehnung des Pantheismus in Enn. III 8, 9: „Das Eine ist nicht in der Entfaltung, sondern Prinzip der Entfaltung und Prinzip des Lebens und Prinzip des Geistes wie des Alls. Denn nicht Prinzip ist das All, sondern aus dem Prinzip ist das All, es selbst aber ist nicht mehr das All noch etwas vom All, sondern damit es das All erzeuge und damit es nicht Vielheit sei, das Prinzip der Vielheit; denn das Erzeugende ist überall einfacher als das Erzeugte. Wenn nun dieses den Geist erzeugt hat, so muß es einfacher sein als der Geist. Wenn aber jemand meinte, es sei das Eine und das All, so wird jenes doch wohl ein jedes einzelne von allem sein oder das Ganze zusammen. Ist es nun alles zusammen als eine Vereinigung, so wird es später sein als das All; ist es aber früher als das All, so wird etwas anderes das

All, etwas anderes als das All es selbst sein; ist es aber zugleich es selbst und das All, so wird es nicht Prinzip sein. Es muß aber selbst Prinzip und vor dem All sein, damit nach ihm auch das All sei." Man darf sagen, Plotinos sehe Gott in allem und das All in Gott. Gott aber ist einzig und allein von sich selbst (*μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης, μοναχὸν παρ' αὐτοῦ* VI 8, 9), *λόγου ὢν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας οὐσιώδους πατήρ . . . τὸ ὄντως καὶ τὸ πρῶτον, ἀμιγὲς τύχαις καὶ αὐτομάτῳ καὶ συμβάσει, αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτός· καὶ γὰρ πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός* (VI 8, 14), wie St. Paulus schreibt im Brief an die Römer 11, 36: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν πάντα.* — Wenn nun auch aus dem Einen alles entspringt und ausfließt, so bleibt das Eine doch unerschöpflich und unzerteilt, gleichsam fest gegründet *ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ* (IV 8, 6), *ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει* (V 4, 2), wie die Quelle bleibt, welcher der Fluß entströmt, und wie die Wurzel bleibt, aus welcher der Baum emporwächst (III 8, 10). Verleitet durch die bildlichen Ausdrücke und ungewarnt durch das *οἷον* (VI 8, 11. 13. 21), hat man die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem genannt. Im Ernst kann davon keine Rede sein. Ja Wirkungen und Kräfte gehen von dem Einen aus, aber das nennt man doch nicht Emanation![1]

Was aber ist denn nun eigentlich das Wesen Gottes? Denn der Begriff des Einen scheint uns ziemlich leer zu sein, zumal da wir aufgefordert werden, es möglichst abstrakt zu denken als *ἓν ψιλόν* (VI 6, 11 ff.) oder *ἁπλῶς ἕν* (III 8, 10) oder *αὐτοέν* (V 3, 12. 5, 4). Vgl. S. 3. Zwar tröstet uns Plotinos: „Erfaßt man das Eine der Pflanze d. i. das bleibende Prinzip und das Eine des Tiers und das Eine der Seele und das Eine des Alls, so erfaßt man jedesmal das mächtigste und allein wertvolle; und wenn man das Eine des wahrhaft Seienden, sein Prinzip und seine Quelle und seine Kraft erfaßt, dann sollten wir ungläubig sein und ein Nichts zu haben wähnen?" Aber er muß sogleich hinzufügen: „Allerdings ist es nichts von dem, dessen Prinzip es ist, so zwar, daß nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesenheit, nicht Leben; es ist über diesem allen" (III 8, 10). Nein, solch ein Gottesbegriff genügt weder dem Denken noch dem religiösen Bedürfnis. Darum versucht es der Philosoph auf einem andern Wege. Er setzt für das Eine das Gute

[1] Vgl. meine Abhandlung: *Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?* im ‚Hermes' Bd. 48 S. 408—425.

und zwar das Gute an sich (*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*) und schlechthin, ohne irgend einen Zusatz; denn der Zusatz bedeutet einen Abzug und bewirkt einen Mangel (III 9, 3 a. E.), je mehr du hinzusetzest, desto mehr verringerst du es (VI 7, 41). Gleichwohl müssen wir, immer unter Vorbehalt des *οἷον*, notgedrungen von ihm reden, nicht wie wir möchten, sondern wie wir können (VI 8, 13. 18 a. E.), uns wie in Geburtswehen quälend (*ὠδῖσιν ἀποροῦμεν* V 5, 6). Also das Gute ist nicht etwas Gutes, sondern einfach das Gute ohne irgend ein Attribut (V 3, 11). Es ist sich selbst genug (*αὐταρκες*) und bedarf keines andern. Aber weil es gut ist, darum muß es wirken und schaffen. So wird es aller Dinge Quell und Ursprung, Leben und Erhalter (VI 7, 23). Alles strebt nach ihm als dem Wertvollsten und Höchsten, doch ist es nicht darum gut, weil es begehrt wird, sondern weil es gut ist, darum wird es begehrt (VI 7, 25. 27). Freilich, herumreden läßt sich um das Gute und Eine auf mancherlei Weise, namentlich können wir sagen was es nicht ist, aber sein Wesen wird auch das tiefste Nachdenken nicht ergründen (V 3, 14), da es höher ist als alle Vernunft (*πρὸ νοῦ καὶ πρὸ πάντων* V 3, 11). Wir nennen Gott wohl allgegenwärtig, allwissend und allmächtig, aber was denken wir dabei? Die Aussage, Gott sei der Grund seiner selbst (*αἴτιον ἑαυτοῦ*, causa sui), hat entweder gar keinen oder nur einen negativen Sinn; denn wie sollte Gott, der doch von Ewigkeit her ist, sich selbst erstschaffen? Plotinos widmet der Frage eine scharfsinnige Erörterung, wie man sie bei seinen Nachfolgern schwerlich finden wird. Er sagt VI 8, 20: „Wenn Gott sich selbst schafft, so ist er hinsichtlich des ‚sich selbst' noch nicht; durch das Schaffen anderseits ist er schon vor sich selbst, da er das Geschaffene selbst ist. Darauf wäre denn zu sagen, daß Gott überhaupt nicht als geschaffener, sondern als schaffender zu denken ist, wobei wir sein Schaffen als ein absolutes hinstellen und nicht als ein solches, aus dem ein anderes zu vollenden bezweckt wird, sondern so, daß seine Tätigkeit nicht etwas anderes bezweckt, sondern ganz er selbst ist; denn hier sind nicht zwei, sondern eins. Auch ist nicht zu befürchten, daß wir die erste Tätigkeit ohne Wesenheit (*οὐσία*) setzen, sondern ebendiese ist gewissermaßen als die Hypostase zu setzen. Setzt aber jemand eine Hypostase ohne Tätigkeit, so wird das Prinzip mangelhaft und das vollkommenste Prinzip von allem unvollkommen sein. Und wenn jemand Tätigkeit zur Hypostase hinzusetzt, so wahrt er

die Einheit nicht. Wenn nun die Tätigkeit vollkommener ist als die Wesenheit, das Vollkommenste aber das Erste ist, so wird die Tätigkeit das Erste sein. Sowie er also in Tätigkeit tritt, ist er dies auch schon, und es läßt sich nicht sagen, daß er war bevor er wurde; denn als er war, da war er nicht bevor er wurde [als einer der erst werden sollte], sondern er war bereits ganz und gar. Eine Tätigkeit also, die der Wesenheit nicht unterworfen und dienstbar ist, ist recht eigentlich und schlechthin frei, und so ist er selbst von sich selbst. Wenn ihm von einem andern zum Dasein verholfen wurde, so war er selbst nicht der Erste aus sich; wenn es aber mit Recht heißt, er halte sich stetig in sich selbst zusammen, so ist er selbst es auch, der sich aus sich heraussetzt, wenn anders er, was er seiner Natur nach in sich faßt, auch von Anbeginn an ins Dasein gerufen hat. Wenn es nun eine Zeit gäbe, von der aus er anfinge zu sein, so würde das Schaffen in eigentlichem Sinne von ihm ausgesagt werden; nun aber, wenn er vor aller Zeit war was er ist, muß dies Schaffen als mit seinem Sein zugleich gesetzt aufgefaßt werden. Denn das Sein ist eins mit dem Schaffen und sozusagen ein ewiges Zeugen." Doch man soll nicht nach dem Grunde des Grundes, dem Prinzip des Prinzips fragen. In Gott fallen Sein und Tätigkeit, Wissen und Wollen zusammen. Ja auch Wille ist Gott und selbstherrliche Macht; er ist nicht, wie er eben wurde, sondern wie er sein wollte und mußte. Freiheit und Notwendigkeit sind eins in Gott. Wir können ferner sogar von einem amor Dei intellectualis sprechen. „Liebenswürdig und Liebe ist Gott, nämlich Liebe seiner selbst, weil er nicht anders schön ist als durch sich selbst und in sich selbst." „Er bewegt sich gleichsam in sein eigenes Innere hinein aus Liebe zu sich selbst, dem reinen Glanze, das selbst seiend was er liebgewonnen hat." Nur eine substantia cogitans dürfen wir ihn nicht nennen (VI 7, 37), denn er ist *ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος* (VI 8, 7 ff.). Gott entschwindet dem diskursiven Denken und aller Dialektik. „Darum ist er auch in Wahrheit unaussprechlich" (V 3, 13 i. A.). Es gibt für ihn keine adäquaten Bezeichnungen. Gebannt in Raum und Zeit wie wir sind (VI 8, 11), übertragen wir Vorstellungen und Begriffe von der Erfahrungswelt auf die Welt des reinen Geistes, die deshalb auch nur *ὁμωνύμως, ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ* gelten (I 4, 3; VI 3, 1). So gut es geht, werden wir das Eine und Höchste nach etwas Analogem in uns bezeichnen (*τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ*

φήσομεν III 8, 9) und lediglich zum Ausdruck bringen, was es für uns, nicht aber was es für sich ist. „Wenn wir es den Grund nennen, prädizieren wir nicht etwas, das ihm, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm her haben, während jenes in sich selbst bleibt. Man darf es streng gesprochen auch weder ‚jenes' noch ‚dieses' nennen, sondern wir, die wir es gleichsam von außen umkreisen, dürfen nur unsere eigenen Affektionen interpretieren wollen, indem wir ihm bald nahestehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpften Schwierigkeiten" (VI 9, 3 g. E.). Am besten ist es, dem höchsten Gott nicht nachzuforschen, sondern sich in lautlosem Gebete nach ihm zu strecken oder ruhig auf ihn zu warten, bis er erscheint wie die Sonne am Morgen, und dann ihn schweigend zu verehren (V 1, 6. 5, 8; VI 8, 11 i. A. 9, 11).

Auf denselben Ton ist die Theologie des Proklos und Dionysios gestimmt, nur daß sie den Plotinos noch steigern und überbieten. Auch ihnen ist das Urwesen *ἐπέκεινα τοῦ εἶναι, οὔτε ὂν οὔτε μὴ ὄν* (Pr. in Remp. 429 m). Wir können nicht wissen was es ist, sondern nur was es nicht ist (in Parm. VI 53); auch der Begriff des Einen gibt nur eine negative, und der des Guten nur eine analogische Vorstellung von ihm, streng genommen ist es nicht Eins, sondern höher als das Eins, gleich erhaben über jede Verneinung wie über jede Bejahung (Plat. theol. II 4, III 7). Weder Denken noch Wollen noch irgend eine Eigenschaft kommt ihm zu, selbst der Kausalitätsbegriff muß ihm als einem *ἀναιτίως αἴτιον* eigentlich abgesprochen werden (Plat. theol. 101 m 106, in Parm. VI 87, in Tim. 110 E). *πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν. διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν* (Inst. theol. 123), *πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (Plat. theol. II 11). Das Gute als die *ἀρχή* ist nicht Gegenstand des Wissens (*οὐκ ἐπιστητόν* in Remp. 429 u.). Noch mehr gefällt sich Dionysios in Übertreibungen. Das göttliche Eine ist nicht bloß *αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὂν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα*, sondern *ἀρχῆς ἁπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχή*, eine *ὑπερουσιότης καὶ ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις*. Darum *οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἐστιν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφὴ οὔτε ἐπιστήμη*, man darf sie nicht *ὑμνῆσαι οὔτε ὡς λόγον ἢ δύναμιν οὔτε ὡς νοῦν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν, ἀλλ' ὡς πάσης*

ἕξεως, κινήσεως, ζωῆς, φαντασίας, δόξης, ὀνόματος, λόγου, διανοίας, νοήσεως, οὐσίας, στάσεως, ἱδρύσεως, ἑνώσεως, πέρατος, ἀπειρίας, πάντων ὅσα ἐστὶν ὄντα ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην. Gott ist *πᾶσιν αὐτὸς καθόλου ἄληπτος*, nur den über alle Erkenntnis erhabenen Engeln erster Ordnung faßbar (de div. nom. I 1. 3. 5). Kein Name erklärt, *ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφιότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος.* Auch den Namen der Güte legen wir der Gottheit nicht bei, als ob er adäquat sei (*ὡς ἐφαρμόζοντες*); sie ist *αὐτοϋπεραγαθότης* (V 6); aber in sehnsüchtigem Verlangen, wenigstens etwas zu begreifen und zu sagen, weihen wir dem höchsten Wesen den ehrwürdigsten Namen, bleiben indes damit weit unter der Wahrheit (div. nom. XIII 1—3). Am besten ist es, mit einem zur Vereinigung bereiteten Gemüte ruhig zu warten, bis Gott sich uns in einem Strahl seines Lichtes offenbart, oder uns im Gebet wie an einer leuchtenden Kette zu Gott emporzuziehen und dann ihn schweigend zu verehren (div. nom. I 1—2; III 1; myst. theol. XII 3). — Ich finde nicht, daß Proklos und Dionysios in ihrer Theologie über Plotinos hinausgekommen sind. Bis in Einzelheiten hinein folgen sie seinen Spuren, z. B. Dionysios im Gebrauche der oben erwähnten Ausdrücke *μοναχῶς* (div. nom. V 6), *φρουρά* und *ἑστία* (I 7 mit Plot. V 5, 5), in dem Vergleich des Einen mit dem Zentrum, das sich zum Kreise mit allen Radien und andern Linien entfaltet (V 6; Plot. VI 8, 18), mit der Bezeichnung der ersten Ursache als *ἀνείδεος ἐν τοῖς εἴδεσιν ὑπὲρ εἶδος* (II 10; Plot. V 5, 6) usw. Sie pflügen überall mit seinem Kalbe, aber sie pflügen kein Neues. Neu ist lediglich der Wortschwall des einen und die Scholastik des andern. Die Entartung beginnt schon mit Jamblichos, einem Enkelschüler des Plotinos, und gipfelt in Proklos. Oder ist die Zerteilung des *ἕν* in unbestimmt viele *ἑνάδες*, die Trias der intelligiblen, intelligibel-intellektuellen und intellektuellen Wesen mit ihrer siebenmal siebenfachen Gliederung kein Zeichen eines wahnschaffenen Scharfsinns? Plotinos hat dagegen schon im voraus sein Verdikt gegeben. Als ob er das drohende Verderben geahnt hätte, wendet er sich mit aller Schärfe gegen die Gnostiker, die „eine Menge intelligibler Wesen namentlich aufzählen und dadurch den Anschein erwecken, als wären sie der Sache auf den Grund gekommen, während sie gerade durch die Menge die intelligible Natur der sinnlich wahrnehmbaren und schlechteren ähnlich machen. Vielmehr hätten sie dort nach einer mög-

lichst geringen Zahl streben und sich darauf beschränken sollen, der nach der ersten folgenden Stufe alles zu überweisen; denn diese ist der Inbegriff aller Dinge und Urgeist und reale Wesenheit und was sonst noch Herrliches nach der ersten Natur folgt" (II 9, 6). Dionysios ist zwar durch seinen christlichen Theismus vor den Hirngespinsten eines Proklos bewahrt geblieben, aber durch seinen Hang zu Theurgie und Mysterienwesen nähert er sich bedenklich jenen wundersüchtigen und abergläubischen Neuplatonikern. Mit Hilfe seiner Allegorese findet er gerade die Kernpunkte des ausgehenden Neuplatonismus in der Heiligen Schrift und im christlichen Kultus. „Was er aber neu in die Theologie einführte, das ist die systematisch-allegorische Deutung des gesamten christlichen Kultus, des Gottesdienstes, der Weihen, der kirchlichen Stände sowie ihres Vorbildes und ihrer Voraussetzung, der himmlischen Hierarchie"[1]. Die ganze Hierarchie, die himmlische wie die kirchliche, hat nur das eine Ziel: *ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις* (de eccl. hier. II 1). Plotinos kennt Mantik, Magie und Mystagogie auch wohl, aber er will davon nichts wissen und verschmäht die *θεουργικὴ ἀναγωγή*. Ergötzlich zu lesen, wie er mit den Orakelpriestern, Dämonenbeschwörern und Zeichendeutern umspringt und in heiligem Ernste das tiefsinnige Wort prägt: „Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen" (Porph. vita Plot. c. 10).

Ich wiederhole: *θεὸς ἄγνωστος καὶ ἄρρητος*. Aber mit diesem Agnostizismus kann sich der menschliche Geist nicht zufrieden geben. Vermögen wir nicht durch Metaphysik in die verborgenen Tiefen der Gottheit einzudringen, so können wir vielleicht durch Naturbetrachtung einen Teil ihres Wesens erkennen. Nicht nur die Frommen des A. T. und der Apostel Paulus (Rom. 1, 20), auch Plotinos ist auf diese Art zu argumentieren gekommen. Wer im Aufblick zum Himmel den Glanz der Sterne geschaut hat, sucht den Schöpfer und faßt ihn ins Herz (III 8, 11). Diese Welt ist durch Gott und schaut auf ihn, sie verkündet den Menschen das Wesen des überweltlichen Gottes (II 9, 9). Mich, ruft die Natur, hat Gott geschaffen und ich bin von dorther geworden, vollkommen unter allen lebenden Wesen, ausreichend für mich selbst und mir selbstgenug ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir ist (III 2, 3). Die sichtbare Welt ist

[1] Hugo Koch *a. a. O.* S. 199.

ein Abbild und ein Spiegel der unsichtbaren. Was dort groß ist der Kraft nach, erscheint hier in räumlicher Ausdehnung (II 9, 17). „Wenn jemand diese sichtbare Welt bewundert, indem er auf ihre Größe und Schönheit und die Ordnung der ewigen Bewegung sieht und auf die Götter in ihr, die teils sichtbar teils auch unsichtbar sind, desgleichen auf die Dämonen und Tiere und alle Pflanzen: so steige er empor zu ihrem wahren und wesentlichen Urbild und schaue auch dort, wie alles vernünftig und von sich ewig in eigener Vernunft und eigenem Leben besteht und wie an der Spitze dieser der unversehrte Intellekt steht und unaussprechliche Weisheit und das wahrhaftige Leben unter dem Kronos, der ein Sohn (Koros) Gottes und der Intellekt ist“ (V 1, 4). „Eine Offenbarung des Herrlichsten in der intelligiblen Welt, seiner Macht sowohl als seiner Güte [*δύναμις καὶ θειότης* bei Paulus], ist das Schönste in dieser Welt, und es gibt so eine unvergängliche Verknüpfung zwischen allem, zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen: dem Intelligiblen, das an und für sich ist, und dem Sinnlichen, das vermöge seiner Teilnahme an diesem das unvergängliche Sein gewonnen hat, indem es die intelligible Natur nachahmt soweit es in seinem Vermögen liegt“ (IV 8, 6). — Auch Dionysios will den Schöpfer aus seinen Werken preisen oder, wie er sagt, *τῶν πάντων αἴτιον ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν* (div. nom. I 6). Nicht die *ὑπερούσιος οὐσία* und die *αὐτοϋπερούσιος ἀγαθότης*, sondern die *πρόοδοι, αἱ τῆς προνοίας ἐκφαντορικαὶ θεωνυμίαι*, die *ἐκπεφασμένη ἀγαθοποιὸς πρόνοια* soll gepriesen werden (V 1. 2). Gottes Macht und Herrlichkeit, Weisheit und Güte tritt uns in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt vor Augen (I 6); *ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης* (VII 3) erkennen wir Gott. Die unmittelbar an *διατάξεως* sich anschließenden Worte *εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης* beruhen auf dem Plotinischen Grundsatz, daß der *κόσμος αἰσθητός* ein Abbild (*εἰκών, ὁμοίωμα*) des *κόσμος νοητός* ist: jener das Nachbild, dieser das Vorbild. Aus der *θεαρχία* stammen die *ἀγαθοπρεπεῖς πρόοδοι*, aus seiner Fülle schüttet Gott seine Gaben über die Welt aus (*χύσις τῶν ἀμειώτων αὐτοῦ μεταδόσεων*), aber er selbst vermindert oder verändert, zerteilt oder vervielfältigt sich dadurch nicht, sondern bleibt der er ist, *ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς θεός, ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἡνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἁπλήθυντος* (II 11). Das betont Dionysios

stark, wie Plotinos (S. 64). Wir werden immer wieder darauf zurückgeworfen, daß Gott an sich der Eine schlechthin ist und eigentlich keinerlei Namen verträgt. Aber doch ist der *ἀνώνυμος* auch *πολυώνυμος κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος, καὶ πρὸς τὰς ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους* (I 4). Dionysios schwelgt förmlich in der Aufzählung von Namen und in der phantastisch-allegorischen Deutung aller möglichen Namen Gottes im A. und N. T. Wir lassen diese Kunststücke als nicht hierher gehörig beiseite. Aber etwas anderes gehört hierher.

An der vorhin schon erwähnten Stelle VII 3 sagt unser Autor, wir würden der Gottheit näher kommen, *εἰ· τὸ ἔπεκεινα πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἀνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ* (vgl. II 3). Da haben wir meines Wissens zum erstenmal die später oft angewandte scholastische Formel der Gotteserkenntnis via negationis, eminentiae, causalitatis. Den Grund hat auch hier Plotinos gelegt. Er hebt wiederholt hervor, daß alle Aussagen über das transzendente Eine nur negativ sein können; er betont immerfort, daß die Höhe der unsichtbaren Gottheit weit über alle menschlichen Vorstellungen hinausragt; er empfiehlt und befolgt die Methode, von der Einheit, Pracht und Schönheit der Sinnenwelt auf die Einheit, den Glanz und die Herrlichkeit der intelligiblen Welt zu schließen und an der Kette der Ursachen bis zu dem einen und letzten Grunde vorzudringen. — Wenn jemand sagt, was Gott nicht ist, dann sagt er wenigstens nichts Falsches und wehrt irrtümliche Meinungen ab (*πάντα ἀφελὼν καὶ οὐδὲν περὶ αὐτοῦ εἰπὼν οὐδέ τι ψευσάμενος* Plot. V 5, 13). Deshalb loben auch Proklos und Dionysios die via negationis, mit der die via eminentiae zusammenhängt. Die Negationen verdienen den Vorzug: *πᾶσα γνῶσις τοῦ ἑνὸς δι' ἀποφάσεώς ἐστιν. αἱ ἀποφάσεις μητέρες εἰσὶ τῶν καταφάσεων* (Pr. in Parm. p. 54. 116). In göttlichen Dingen sind die *ἀποφάσεις ἀληθεῖς*, die *καταφάσεις ἀνάρμοστοι*. Zwar muß man bei der Gottheit alles bejahen, was dem Seienden beigelegt wird, da sie die Ursache von allem ist; aber noch eigentlicher (*κυριώτερον*) muß man alles verneinen, da sie über alles hinausreicht (Dion. cael. hier. 2, 3; myst. theol. 1, 2). Zuletzt verneint Proklos (Plat. theol. II 10, 109) auch die Verneinung, und Dionysios schließt seine mystische Theologie mit dem Bekenntnis, von Gott gebe es weder eine *θέσις* noch eine *ἀφαίρεσις*,

da er nichts von allem und über allem sei. Kurz und bündig Plotinos: *μηδὲν ἔστι κατηγορεῖν αὐτοῦ ὡς παρόν* (VI 7, 41 a. E.)[1].

Nein, auf diesem Wege dringen wir nicht in die Tiefen der Gottheit ein. Das diskursive Denken genügt nicht, es ist eine höhere Geisteskraft nötig. Um das Überintellektuelle zu verstehen, bedarf es eines überintellektuellen Organs. Wie Proklos in Übereinstimmung mit Plotinos diese Forderung aufstellte und begründete, hörten wir schon (S. 15 f.). Hören wir jetzt, wie das geschieht und wie wir ans Ziel gelangen. Plotinos soll unser Führer sein. Zuvor aber noch eine wichtige Frage.

Ist nicht all unser Suchen und Forschen vergeblich und von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen, wenn Gott hoch über allen Himmeln thront und sich in unzugänglichem Lichte oder undurchdringlichem Dunkel verbirgt? Allerdings, wenn dem so wäre. Aber der überweltliche Gott „ist nicht fern von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir". So Paulus auf dem Areopag in Athen (Act. 17, 27. 28). Und in Rom lehrt Plotinos: „Gott ist nicht fern von einem jeden (*οὐδενὸς ἔξω*), sondern ist allen nahe, ohne daß sie es wissen. Sie selbst aber entfliehen ihm, oder vielmehr sie entfliehen sich selbst. Sie können darum den nicht ergreifen, dem sie entflohen sind, und können auch, da sie sich selbst vernichtet haben, keinen andern suchen; wird doch auch ein Kind, das im Wahnsinn außer sich geraten, seinen Vater nicht kennen; wer sich selbst aber kennen gelernt hat, wird auch wissen, woher er stammt" (VI 9, 7 a. E.). Gott ist in dir; willst du ihn schauen, so richte dein Denken nicht nach außen, sondern nach innen[2]. Gott ist gegenwärtig dem, der ihn ergreifen kann; wer das nicht vermag, dem ist er nicht gegenwärtig (ebd. i. A.). In dir auch ein Universum ist, du bist eine Welt für dich, und Gott durchwaltet den Mikrokosmos wie den Makrokosmos. Gottes Odem weht durch unsere Brust, und wir verspüren ach wie oft kaum einen Hauch von ihm! Wir atmen die Luft ein, ohne uns dessen bewußt zu sein; so leben und atmen wir in Gott und wissen es nicht. Plotinos hat da einen merkwürdigen Ausspruch getan. Wenn wir, sagt er, von dem Einen und Ersten auch nicht ver-

[1] Vgl. Hugo Koch *a. a. O.* § 23: Kataphatische und apophatische Theologie.

[2] Der Kaiser Marcus: *ἔνδον βλέπε, ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἐὰν ἀεὶ σκάπτῃς* (XII 3). *εἰς αὐτὸν συνειλοῦ* (VII 59). *ἄπλωσον σεαυτόν* (IV 3).

melden können was es ist, so hindert doch nichts, daß wir es haben. „Wie die Begeisterten und Entzückten (*οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι*) soviel wissen, daß sie ein Höheres in sich tragen, ohne zu wissen was, und wie sie aus dem, was sie in Erregung gebracht und zu Äußerungen veranlaßt hat, einen Eindruck von dem Erregenden entnehmen, während sie selbst andere sind als das Erregende: so wird auch wohl unser Verhältnis zu jenem sein, wenn wir den reinen Nus haben; wir ahnen, was dieser Nus in uns ist, der Wesenheit und alles andere in dieser Reihe Liegende gibt, während er selbst dies nicht ist, sondern etwas Höheres als dies, was wir seiend nennen, ja noch mehr und größeres als wir vom Seienden aussagen, weil er selbst größer ist als Begriff und Denken und Empfinden, er der dies darreicht ohne dies zu sein" (V 3, 14). Der reine, von allen zerstreuenden Gedanken unbehelligte Nus denkt und erkennt sich selbst, darum schaut er Gott. Denn alles, was er hat und vermag, hat er von Gott empfangen, vielmehr er selbst ist ganz und gar von Gott (V 3, 6—9). Neuere Philosophen drücken das so aus: alles Erkennen schöpft aus der ewigen Natur des Geistes. Das wahre Wissen wie alle Bewegung des Lebens entwickelt sich nicht aus der bloßen Erfahrung; die wissenschaftliche wie die sittliche Arbeit ist ein Sichbesinnen auf die wahre Natur des Geistes, eine Wiederaufnahme der echten, stets vorhandenen, nur verdunkelten Natur. Platon nennt es *ἀνάμνησις*, d. h. *οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν* (Phaid. 75 E), und spricht im Menon (85 D) von einem Schöpfen der Erkenntnis ‚aus', ja ‚in' dem eigenen Selbst. Also was du suchst, es ist in dir, du bringst es selbst hervor. — Nun aber laßt uns sehen, welche Hindernisse aus dem Wege zu räumen sind und wie wir das vorgesteckte Kleinod erlangen.

2. Wir setzen mit der Ethik des Plotinos ein (Enn. I 2 *περὶ ἀρετῶν*). Das Ziel des sittlichen Strebens ist die *ὁμοίωσις θεῷ, ἀφομοίωσις καὶ ἕνωσις*, sagt Dionysios. *ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι* (c. 6 i. A.): *θεωθῆναι* nach Dionysios. Gewissermaßen werden wir durch die politischen oder bürgerlichen Tugenden gottähnlich: *φρόνησις μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρεία δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνη δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.* Sie schmücken in der Tat und machen uns besser, indem sie die

Begierden, überhaupt die Leidenschaften begrenzen und mäßigen und die falschen Meinungen beseitigen. Verachten wir die politischen Tugenden nicht! Die Geschichte hat viele Männer, die sie im Leben bewährten, göttlich genannt. Höher freilich stehen uns diejenigen Tugenden, die Platon Reinigungen nennt. Reinigen muß sich die Seele von dem Schmutz, der ihr vom Leibe her anklebt, reinigen von Furcht und Verlangen, Schmerz und Lust, Zorn und jeglicher Leidenschaft; sie muß den Verkehr mit dem Körper, diesem unsauberen Gesellen, abbrechen, damit sie ungestört der Wahrheit und dem Seienden nachjagen kann. Allein wirken und den infolge körperlicher Trübung erzeugten Wahn nicht teilen wäre Weisheit, nicht den gleichen Affektionen wie der Körper unterworfen sein: Besonnenheit, sich nicht vor der Trennung vom Körper fürchten: Tapferkeit, unbestrittene Herrschaft von Verstand und Vernunft: Gerechtigkeit. Das ist die Tugend der reinen Seele, die glänzt nicht *ἐν τῷ καθαίρεσθαι*, sondern *ἐν τῷ κεκαθάρθαι*. Die Seele wendet sich ganz dem Geiste (*νοῦς*) zu, um von ihm erleuchtet zu werden. Nun wandeln sich die Tugenden in eine höhere Form, sie werden zu paradigmatischen. Die Weisheit besteht im Schauen dessen, was der Geist hat, die Gerechtigkeit in der auf den Geist gerichteten Wirksamkeit, die Besonnenheit in der Richtung nach innen zum Geist, die Tapferkeit in der Affektlosigkeit gemäß der Verähnlichung mit dem, worauf die Seele schaut, das affektionslos ist seiner Natur nach. Nun erst ist die Seele von den Banden des Leibes gelöst und mit dem Geist vereinigt. Die Tugenden des Nus aber sind nichts Erworbenes, sondern die Wirklichkeit seiner selbst und sein eigenstes Wesen (*ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν*); sie sind nicht sowohl Tugenden als Vorbilder (*παραδείγματα*). Das Denken ist dort Wissenschaft und Weisheit, das Zusichgekehrtsein die Besonnenheit, die eigentümliche Tätigkeit die Erfüllung der eigenen Obliegenheiten, das der Tapferkeit Analoge die Identität und das Reinbleiben bei sich selbst[1]. — Porphyrios

[1] Beiläufig sei bemerkt, daß mit vielen anderen mittelalterlichen Autoren auch Thomas von Aquino aus Macrobius (*Comment. in somn. Scip.* I 8, 5) die plotinische Einteilung der Tugenden in virtutes politicae, purgatoriae, purgati animi, exemplares kennt. Vgl. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Philosophie des christlichen Mittelalters* (Baeumker, Beitr. XIII, 1), Münster 1916, S. 88 ff. 156 f. Cl. Baeumker, *Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters,* Straßburg 1912, S. 41 f. Anm. 16.

hat in den *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* XXXII die Ethik seines Lehrers reproduziert und an dem Leitfaden der vier Tugendklassen erläutert: *ἀρεταὶ πολιτικαί, καθαρτικαί, νοεραί (νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης), παραδειγματικαί.* Nach Andeutungen in Enn. I 2, 6. 7 wagt er zu schreiben: *ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ.* Diese Neigung zur Übertreibung teilt sein Schüler Jamblichos, der als fünfte und höchste Stufe noch die einigenden (*ἑνιαίας*) und hieratischen Tugenden hinzuerfindet, in denen die Seele mit dem göttlichsten Teil ihrer selbst sich auch über den Nus zum Urwesen erhebe. Mit ihm sind Proklos und seine Leute einverstanden, unter ihnen Dionysios, der sonst erhaben ist über ethische Untersuchungen. Reinigung und Reinheit der Seele aber heißt überall die Losung. Im übrigen ist all das hochtrabende Gerede noch wertloser als die Spekulation des Plotinos vom Nus als Archetypon der Tugenden. Mag man diese für verstiegen halten und ihr jeden Wert für die Praxis absprechen, den Vorwurf der Kraftlosigkeit und des Quietismus darf man der Ethik unseres Philosophen nicht machen. Er eifert gegen die sittliche Laxheit der sog. Gnostiker und tritt für die Bewährung der Tugend im Leben ernstlich ein. „Das bloße Sagen ‚blicke auf Gott' bringt nichts zuwege, wenn man nicht auch lehrt, wie man auf ihn zu blicken hat. Was hindert denn auf ihn zu blicken, ohne daß man sich irgendwelcher Lust enthält oder unmäßig im Zorn ist, indem man sich zwar an das Wort ‚Gott' erinnert, dabei aber von allen Leidenschaften beherrscht wird und keine von ihnen zu tilgen bemüht ist? Die Tugend vielmehr, die zur Vollendung gediehen und in Verbindung mit vernünftiger Einsicht der Seele innewohnt, sie zeigt uns Gott. Ohne wahre Tugend ist ‚Gott' ein leerer Name" (II 9, 15 a. E.). Die Welt ist ihm ein *γυμνάσιον νικώντων καὶ ἡττωμένων* (ebd. c. 9). In der Ringschule wie in den Kämpfen des Lebens gewinnt nicht der unerfahrene und feige Schwächling, sondern der kampferprobte und tapfere Mann den Sieg (III 2, 8).

Plotinos kennt und zeigt uns noch einen andern Weg, die Seele zu läutern und aufwärts zu lenken, in Enn. I 3 *περὶ διαλεκτικῆς*, wie a parte potiore die Überschrift des Porphyrios lautet; richtiger wäre wohl gewesen *περὶ ἀναγωγῆς*, denn darum handelt es sich, oder de triplici ad Deum ascensu nach Ficinus. Drei

Menschenklassen, sagt Plotinos, sind vornehmlich dazu geeignet: der Musiker, der Erotiker und der Philosoph. Der Musiker ist leicht erregbar und von leidenschaftlicher Liebe zum Schönen ergriffen, aber nicht recht imstande, sich aus sich selbst in Bewegung zu setzen, doch reagiert er bereitwillig auf die ihn treffenden äußeren Eindrücke. Wie die Furchtsamen für leise Geräusche, so ist er empfänglich für die Töne und das ihnen innewohnende Schöne, wobei er stets das Unharmonische und Dissonierende im Gesange flieht, dagegen das Rhythmische und Wohlklingende aufsucht. Hat er die sinnlich wahrnehmbaren Töne, Rhythmen und Figuren in sich aufgenommen, so muß man ihn weiterführen. „Indem man von diesen, an denen die Proportionen und rationellen Verhältnisse haften, die Materie absondert, muß man ihn zu der an ihnen erscheinenden Schönheit führen und ihn lehren, daß der Gegenstand seiner leidenschaftlichen Liebe jenes war: die intelligible Harmonie (*νοητὴ ἁρμονία*) und das in dieser erscheinende Schöne und überhaupt das Schöne, nicht bloß das Schöne in einer bestimmten Gestalt, und muß ihm die Lehren der Philosophie beibringen. Von diesen aus muß man ihn zum Glauben an das führen, was ihm unbekannt ist, trotzdem er es besitzt.“ Und was besitzt er? Modern gesprochen: Musik in ihm selber, ein feines Ohr, das die Melodien und Harmonien in vollkommener Reinheit inwendig erklingen hört. Jeder Musik, die von menschlichen Stimmen oder Instrumenten gemacht wird, haftet etwas Materielles an, sie kommt uns nicht völlig rein zu Gehör. Die Intervalle der Töne sind nicht absolut richtig gemessen und ihrem Zusammenklang fehlt etwas an der idealen Harmonie; aber der echte Musiker streift die Mängel ab und läßt sich von ihnen ins Reich der intelligiblen Reinheit und Schönheit tragen (vgl. V 9, 11). — „Der Erotiker, in dessen Zustand auch wohl der Musiker übergeht, erinnert sich wohl bis zu einem gewissen Grade der unsichtbaren Schönheit, aber getrennt von ihr kann er sie nicht erkennen, sondern getroffen von dem sichtbaren Schönen gerät er darüber in Entzücken. Man muß ihn nun lehren, nicht an einem Gegenstand ausschließlich in seinem Entzücken haften zu bleiben, sondern durch den Begriff an alle Gegenstände führen, indem man ihm in allen das Identische zeigt, und ihm sagen, daß es von den Gegenständen verschieden ist, daß es von anderswoher kommt und an andern sich in höherem Maße befindet, z. B. an schönen Lebensweisen und Gesetzen,

ferner in den Künsten, Wissenschaften und Tugenden. Dann muß man es zu einer Einheit zusammenfassen und lehren, auf welche Weise es mitgeteilt wird. Von den Tugenden aber muß man dann weiter aufsteigen zum Geist (*νοῦς*), zum Seienden, und von da den höhern Weg beschreiten." Dieses kurze Kapitel wird ergänzt durch Enn. I 6 *περὶ τοῦ καλοῦ* und Enn. V 8 *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους*. Die Liebe zum Schönen soll ein ‚uninteressiertes Wohlgefallen' sein und sich in der Begierde nach Genuß nicht erschöpfen. Der Erotiker darf nicht an schönen Körpern hängen bleiben und es wie die Gefährten des Odysseus treiben, die dem Zauber der Sinneslust erlagen; er muß wie Odysseus in die Heimat entfliehen. Seine Heimat aber ist die obere Welt, zu der alle irdische Schönheit ihn hinanzieht, die Stufen hinauf vom sinnlichen Schönen zum seelischen und zum geistigen; dort im Nus beginnt das denkende Schauen, und weiter geht die Fahrt zum Allerhöchsten. Im Nus hat der Gedanke das Feld seiner Tätigkeit, durch Denken entpuppt sich der Mensch als Philosoph (vgl. V 9, 1. 2). — Der Philosoph, von Natur zum Aufschwung bereit und gleichsam beflügelt, bedarf der Trennung vom Irdischen nicht wie jene andern; er ist höchstens um einen Führer in Verlegenheit. Man stelle ihm den Führer und gebe ihm die Mathematik, damit er sich an das Denken und den Glauben an das Unkörperliche gewöhne. Da er von Natur schon tugendhaft ist, so muß man ihn bis zur Vollendung der Tugenden führen und nach der Mathematik ihm die Lehren der Dialektik mitteilen, ihn überhaupt zum Dialektiker machen. Was ist Dialektik? „Das Vermögen und die Fertigkeit, über jedes Einzelne zu sprechen: was das Einzelne ist, worin es sich von andern unterscheidet und welches das Gemeinsame ist. Dazu gehört auch, wo ein jedes von diesem sich befindet, ob es eine Wesenheit ist, wievielerlei Seiendes und umgekehrt Nichtseiendes, von dem Seienden Verschiedenes es gibt. Die Dialektik spricht auch vom Guten und Nichtguten und was zum Gegenteil gehört, ferner was das Ewige und Nichtewige ist, natürlich über alles nach wissenschaftlicher Erkenntnis, nicht nach bloßer Meinung. Nachdem sie dem Umherschweifen im Sinnlichen Einhalt getan hat, führt sie mitten in das Intelligible hinein und treibt hier ihr Geschäft, indem sie die Lüge beseitigt und die Seele auf dem Gefilde der Wahrheit weidet (Phaidr. 248 B). Dabei bedient sie sich der Einteilung Platons zur Unterscheidung der Ideen, zur Bestimmung des an

sich Seienden, der ersten Gattungen (Kategorien), und verbindet das von diesem Abgeleitete vernunftgemäß, bis sie den Kreis des Intelligiblen durchlaufen hat und dann wieder auf analytischem Wege zum Ausgangspunkt zurückkommt." Mit logischen Untersuchungen gibt sie sich nicht ab, doch kennt sie das Schluß- und Beweisverfahren, auch die Sophismen, und weiß das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Leere Theoreme und Regeln gehen sie nichts an, sie befaßt sich mit den Sachen und hat gleichsam als Material das Seiende. „Aber woher schöpft diese Wissenschaft ihre Prinzipien? Die Vernunft gibt klare und deutliche Prinzipien, dann setzt sie die Folgerungen zusammen, verbindet und trennt, bis sie zur vollendeten Vernunft (*εἰς τέλειον νοῦν*) gelangt ist. Denn diese ist, sagt Platon, das Reinste der Vernunft und des Denkens (Soph. 253 C E). Sie muß also als die wertvollste unserer Fähigkeiten sich mit dem Seienden und dem Wertvollsten beschäftigen, und zwar als Denken (*φρόνησις*) mit dem Seienden, als Vernunft (*νοῦς*) mit dem jenseits des Seins Liegenden." Die Philosophie ist des Menschen köstlichste Gabe, das Kleinod der Philosophie die Dialektik. Sie vollendet die Tugend, führt mitten in das Intelligible hinein und weidet die Seele auf dem Gefilde der Wahrheit. Der Dialektiker wandelt den steilen Pfad der Tugend und des Lichtes. Aber auch er wird die höchste Spitze nicht erklimmen und das letzte Ziel nicht erreichen. Dazu bedarf es einer noch größeren Geisteskraft. Was ist das für eine Kraft und wie betätigt sie sich? Plotinos hat mehrfach davon gesprochen.

In dem Buche *περὶ θεωρίας* III 8 finden wir c. 9 und 10 darüber folgendes. Dem Zuge zum Monismus folgend, gehen wir über die Zweiheit des Denkenden und Gedachten hinaus und kommen zu einem Letzten und Ersten, Unteilbaren und Einfachen, das alles Denken übersteigt. Gott ist höher als alle Vernunft und kann durch die Vernunft nicht begriffen werden. Wir müssen ihn durch eine gesammelte, über den Nus sich emporschwingende Intuition zu ergreifen suchen und dann nach dem Ähnlichen in uns (*τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ*) bezeichnen. Auf dieses Analoge in uns gründet sich die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung. „Denn es ist auch in uns etwas von ihm, oder vielmehr es gibt keinen Punkt, wo er nicht ist für diejenigen, denen vergönnt ist an ihm teilzuhaben. Denn wenn du an das Allgegenwärtige das empfangende Organ irgendwo heranbringst, empfängst du von

dorther. Z. B. wenn eine Stimme eine Einöde erfüllt, in der sich außerdem Menschen befinden, wirst du an jedem Punkte, wohin du dein Ohr wendest, die Stimme ganz in dich aufnehmen und auch wieder nicht ganz." Willst du die göttliche Stimme vernehmen, so mußt du dich alles Denkens entäußern und nur mit dem inwendigen Ohre lauschen. . . „Überall findet eine Zurückführung auf das Eine statt. Und in jedem einzelnen ist ein Eins, auf das du es zurückführen kannst, so auch das All auf das Eine vor ihm, das noch nicht einfach Eins ist, bis man zu dem einfach Einen gekommen; und dieses geht nicht mehr auf ein anderes zurück. Erfaßt man aber das Eine der Pflanze d. i. das bleibende Prinzip und das Eine des Tiers und das Eine der Seele und das Eine des Alls, so erfaßt man jedesmal das Mächtigste und das allein Wertvolle; und wenn man das Eine des wahrhaft Seienden, sein Prinzip, seine Quelle und Kraft erfaßt, dann sollten wir ungläubig sein und ein Nichts zu haben wähnen? Allerdings ist es nichts von dem, dessen Prinzip es ist, so zwar, daß nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesenheit, nicht Leben: es ist über diesem allen. Fassest du es aber auf, nachdem du das Sein weggenommen hast, so wirst du dein Wunder haben; und dich aufschwingend zu ihm und es erfassend in seinen Wirkungen ruhe aus und suche es mehr zu verstehen durch Intuition, so jedoch, daß du seine Größe überschaust in dem, was nach ihm und um seinetwillen ist." Also über dem Nus steigen wir zu Gott empor, nicht auf der Leiter der Begriffe, sondern durch einen konzentrierten intensiven Wurf der Spekulation, gleichsam einen gesteigerten potenzierteu Akt der innern Intuition. *τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ* fragt Plotinos III 8, 9 und mahnt *συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς* c. 10, erklärt aber V 3, 10 *οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος.* — Vielleicht sagt manchem mehr zu, was wir in dem Buche *περὶ τοῦ καλοῦ* I 6, 6 ff. als Ergänzung zum vorigen Abschnitt lesen. „Die Seelengröße ist das Hinwegsehen über das Irdische. Die Weisheit ist das Denken in seiner Abkehr von der Welt hier unten, das Denken, welches die Seele zu dem Höheren emporführt. Ist nun die Seele geläutert, so wird sie zur Idee, zur reinen Vernunft, schlechthin unkörperlich, geistig und ganz vom Göttlichen durchdrungen, von wo aus die Quelle des Schönen kommt und alles dessen, was mit ihm verwandt ist. Emporgeführt zur Vernunft, ist die Seele schön in möglichster Vollkom-

menheit. Vernunft und was von der Vernunft ausgeht ist die der Seele ursprüngliche eigene Schönheit, die nicht als etwas Fremdes an sie herantritt, weil die Seele dies allein in Wahrheit ist. Deshalb sagt man auch mit Recht, das Gut- und Schönwerden der Seele sei ein Ähnlichwerden mit Gott, weil von ihm her das Schöne und der bessere Teil des Seienden kommt. Wir müssen also aufsteigen zum Guten, nach dem jede Seele sich sehnt. Wenn es jemand gesehen hat, so weiß er, was ich sagen will mit der Behauptung, es sei schön. Als das Gute muß es erstrebt werden und das Streben muß darauf gerichtet sein. Man erreicht es, wenn man nach dem Oberen aufsteigt, sich zu ihm hinwendet und das ablegt, was man beim Herabkommen angelegt hatte, wie ja auch diejenigen, die zur allerheiligsten Handlung der Mysterien sich anschicken, der Reinigung bedürfen, ihre Kleider ablegen und im Untergewand herantreten, so lange bis man bei dem Hinaufsteigen allem ausgewichen ist, was dem Göttlichen fremd ist, und mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit (*αὐτὸ μόνον*) schaut als lauter, einfach und rein, als das, wodurch alles bedingt ist, worauf alles hinblickt, in dem alles lebt und denkt. Denn es ist die Ursache des Lebens, der Vernunft und des Seins. Welche Liebesglut wird aber nicht der empfinden, der dies zu sehen bekommt; wie wird er sich nach der innigen Vereinigung mit ihm sehnen, wie wird ihn das Staunen der Wonne durchzittern! Denn nach dem Göttlichen als dem Guten sehnt sich auch der, der es niemals geschaut hat. Wer es aber gesehen hat, der bewundert es wegen seiner Schönheit, der wird mit freudigem Staunen erfüllt, der gerät in Schrecken, welcher ihn nicht verzehrt, der liebt in wahrer Liebe und heftiger Sehnsucht, der verlacht alle andere Liebe und verachtet das, was er früher für schön hielt. Das ist etwa die Empfindung derer, denen eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zuteil geworden ist und die nun nichts mehr wissen wollen von der Schönheit der anderen Körper. Was aber wird der erst empfinden, der nun gar das absolute Schöne sieht in seiner an und für sich seienden Reinheit, ohne fleischliche körperliche Hülle um rein zu sein, an keinen Raum der Erde oder des Himmels gebunden! Denn alles andere Schöne ist ja etwas Abgeleitetes und Gemischtes, nichts Ursprüngliches, sondern von jenem ausgehend. Wer aber jenes sieht, das den Reigen aller übrigen Dinge eröffnet. das in sich selbst ruhend mitteilt und nichts in sich

aufnimmt; wer dann in seinem Anblick verharrt und es genießt, indem er ihm ähnlich wird: was sollte der noch für ein Schönes bedürfen? Es ist ja eben die Urschönheit selbst, die als das recht eigentlich Schöne auch die es lieben schön und liebenswürdig macht. Es ist ferner das Ziel für den größten angestrengtesten Wettkampf der Seelen, das Ziel aller Mühen, nicht unteilhaftig zu bleiben des herrlichsten Anblicks. Selig, wer es erlangt hat, wer zum Schauen des seligen Anblicks gekommen ist!

Aber wie soll man die unsagbare Schönheit sehen, die gleichsam im innersten Heiligtum bleibt und nicht herauskommt, daß auch ein Ungeweihter sie zu sehen bekäme? So gehe denn und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag. Er lasse draußen, was der Blick des Auges erschaut, er sehe sich nicht um nach dem, was ihm vormals als Glanz schöner Leiblichkeit erschien. Denn wenn man die leibliche Schönheit erblickt, muß man nicht in ihr aufgehen wollen, sondern in dem Bewußtsein, daß sie nur Schemen und Schattenbilder zeigt, zu dem flüchten, dessen Abbild sie ist. Denn wer heranliefe, um sie als etwas Wahrhaftes zu umfangen, etwa wie eine schöne Gestalt, die sich auf dem Wasser schaukelt, würde dem Narzissus gleichen, der sein eigenes Spiegelbild zu erhaschen suchte und in der Flut versank. Nein, man darf nicht an dem Schönen der Sinnenwelt kleben, sondern das alles muß man lassen und gar nicht sehen; man muß sein Auge gleichsam schließen (*οἷον μύσαντα*), man muß ein anderes dafür eintauschen und öffnen, das alle besitzen, dessen sich aber nur wenige bedienen. Was sieht nun jenes innere Auge? Sofort bei seiner Öffnung kann es das allzu Helle noch nicht ertragen. Daher muß man die Seele selbst gewöhnen, zuerst auf eine schöne Lebensweise zu blicken; dann auf schöne Werke, nicht Werke, wie sie die Künste zuwege bringen, sondern wie sie von guten Männern ausgehen. Dann betrachte die Seele derer, die gute Werke vollbringen. Wie willst du aber sehen, welche Schönheit einer guten Seele eigen ist? Ziehe dich in dich selbst zurück und schaue, und wenn du dich selbst noch nicht als schön erblickst, so suche wie ein bildender Künstler dein Inneres nach dem Ideal der Schönheit zu gestalten und höre nicht auf, an deinem Bilde zu glätten und zu säubern, bis an dir der göttliche Glanz der Tugend hervorleuchtet, bis du die Besonnenheit erblickst, die auf heiligem Grunde wandelt. Wenn du das geworden bist und dich selbst siehst und rein mit dir

selbst verkehrst, ohne daß dich weiter etwas hindert, so selbsteinig zu werden und ohne daß du in deinem Innern eine weitere Beimischung zu deinem Selbst hast, sondern ganz du selbst bist, wahrhaftiges Licht in unendlichem Lichte — wenn du siehst, daß du dazu geworden bist und du bereits die innere Sehkraft erlangt hast: dann fasse Mut für dich selbst, schreite von da aus weiter vor, du bedarfst keines Führers mehr, und schaue unverwandten Blicks vor dich hin. Denn nur ein solches Auge sieht die ganze volle Schönheit. Zu diesem Sehen muß man ein reines, dem Gegenstand verwandt und ähnlich gemachtes Auge mitbringen. Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selber schön ist. Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will."

Das ist nun freilich Mystik, edelste griechische Mystik; wer sie nicht perhorresziert, wird gern weiter davon hören. Plotinos hat sich viel Mühe mit dem mystischen Schauen gegeben. Um es zu verdeutlichen, zieht er V 5, 7 das leibliche Sehen heran. Hierbei kommt zweierlei in Betracht: der beleuchtete Gegenstand und das in dem Auge vorhandene Licht. Dieses Licht wird als das Mittel der Wahrnehmung beim Sehen mit wahrgenommen, es ist der Grund für das Gesehenwerden der Form, indem es in und an der Form mit gesehen wird. Ist das Auge ganz hingewandt zu dem beleuchteten Gegenstand, so erzeugt es gerade dann kein klares und deutliches Wahrnehmungsbild seiner selbst; wenn aber außer ihm nichts anderes da ist, so schaut es mit gesammelter Intuition (*ἀθρόᾳ προσβολῇ*) das innere Licht. „Gleicherweise sieht auch das Schauen des Intellekts seinerseits durch ein anderes Licht die durch jene erste Natur erleuchteten Gegenstände und sieht in ihnen wirklich und wahrhaft; wenn es sich jedoch zur Natur der beleuchteten Gegenstände hinneigt, so sieht es das Licht weniger. Läßt es dagegen die gesehenen Gegenstände und blickt auf das, wodurch es gesehen hat, so wird es das Licht und des Lichtes Quelle sehen. Aber da der Intellekt dieses Licht nicht als ein äußeres sehen darf, so müssen wir wieder zum Auge zurückkehren, das gleichfalls wohl nicht das äußere und ihm fremde Licht erkennen wird, sondern vor dem äußern schaut es ein eigentümliches und weit glänzenderes im Moment aufleuchtendes, das in dunkler Nacht vor ihm aus ihm hervordringt oder

wenn es um nichts zu sehen die Augenlider über sich herabläßt und gleichwohl das Licht hervorbringt oder auch wenn es, trotzdem man es mit der Hand zudrückt, das in ihm selbst vorhandene Licht sieht; denn dann sieht es nicht sehend und gerade dann sieht es, denn es sieht Licht; das andere aber war bloß lichtartig, aber war nicht Licht. So wird auch der Intellekt, indem er sich selbst vor dem andern verhüllt und sich nach innen zurückzieht, nichts sehend schauen und zwar nicht ein anderes Licht in einem andern, sondern das, welches an sich selbst allein rein ist und in ihm selbst plötzlich aufleuchtet. Daher entsteht die Schwierigkeit, woher dies göttliche Licht erschien, ob von außen oder inwendig, und wenn es verschwunden ist, kann man sagen: es war drinnen und doch auch wieder nicht drinnen. Allein man muß nicht nach dem Woher forschen, denn ein Woher gibt es nicht; denn es kommt nicht herbei noch verschwindet es irgendwo, sondern es scheint und scheint nicht; daher muß man ihm nicht nachjagen, sondern ruhig harren bis es erscheint, indem man sich selbst zum Schauen rüstet, wie das Auge den Sonnenaufgang erwartet; die Sonne aber, die über dem Horizont erscheint, bietet sich selbst den Augen zum Anschauen dar. Der aber, den die Sonne nachahmt, woher soll er über uns aufgehen? Er steigt über den Intellekt selbst empor, der ihn schaut; denn der Intellekt wird, hingewandt zum Schauen, stille stehen und auf nichts anderes als auf das Schöne blicken, indem er sich selbst dort hinwendet und hingibt, und dastehend und gleichsam mit Kraft erfüllt, schaute er sich zuerst selbst schöner geworden und funkelnd, da ja jener ihm nahe ist. Der aber kam nicht, wie man es erwartete, sondern er kam wie nicht kommend; denn er wurde gesehen nicht wie ein gekommener, sondern wie ein vor allem gegenwärtiger, ohne daß noch der Intellekt sich ihm näherte. Der Intellekt indessen muß es sein, der da kommt, desgleichen der da geht, weil er nicht weiß, wo er bleiben soll und wo jener bleibt, denn er ist in nichts anderem. Und wenn es auch dem Intellekt möglich wäre nirgend zu bleiben, so würde er stets jenen sehen, oder vielmehr nicht sehen, sondern er würde mit jenem eins sein und nicht zwei. Nun aber, da er Intellekt ist, sieht er so, wenn er sieht, mit dem Teil von sich, der nicht Intellekt d. h. über dem Intellekt ist" (c. 8).

Das Eine und Gute ist überall gegenwärtig, es kommt und geht nicht; aber wir, wir kommen zu ihm oder gehen

von ihm (c. 9). „Du aber schaue es mir nicht durch anderes, sonst wirst du nur eine Spur von ihm sehen, nicht es selbst; sondern sinne nach, was das wohl sein möchte, was man erfassen soll als ein rein an sich Seiendes, mit keinem andern Vermischtes, an dem alles insgesamt teilhat ohne es zu haben; denn kein anderes kann derartig sein und doch muß es ein Derartiges geben. Wer vermöchte nun seine Macht alle auf einmal zu fassen? Und wenn sie einer alle auf einmal faßte, worin würde sich der von ihm unterscheiden? Also Teil für Teil! Freilich wirst du dich mit der gesamten Kraft der Intuition aufschwingen (*προσβαλεῖς μὲν ἀθρόως ὁ προσβάλλων*), doch wirst du das Ganze nicht vorstellen und aussagen, denn sonst wirst du denkender Geist (*νοῦς νοῶν*) sein, und wenn du ihn erreicht hast, so wird jener dir entfliehen, oder vielmehr du ihm. Allein wenn du ihn schaust, so erblicke ihn ganz; wenn du ihn denkst, so denke was du etwa von ihm in Gedanken hast als das Gute. Denn er ist der Grund des verständigen und vernünftigen Lebens als die Kraft, von der Leben und Geist stammt, weil er der Grund des Wesens und des Seienden ist als das Eine; denn er ist einfach und zuerst, weil Prinzip. Denn von ihm ist alles; von ihm die erste Bewegung, nicht in ihm, von ihm die Ruhe, weil er selbst sie nicht bedurfte; denn er bewegt sich nicht und steht nicht still; denn er hat keinen Ort, wo er still stehen noch wo er sich bewegen sollte; denn um was herum oder wozu hin oder worin? Denn er selbst ist der Erste. Sein Wesen ist auch nicht begrenzt, denn von wem sollte es? Doch auch nicht unbegrenzt, als Größe gedacht; denn wohin sollte er sich erstrecken? oder was sollte er zu erlangen beabsichtigen, der nichts bedarf? Seine Unbegrenztheit liegt in seiner Macht; denn er ist nicht bald so bald so, und er wird da nicht aufhören, wo auch das Nichtaufhörende durch ihn ist“ (c. 10). „Darum suche das Eine und Erste, in seiner Macht Unbegrenzte nicht mit leiblichen Augen, so wie es die Vernunft darstellt; glaube auch nicht, daß man es so sehen kann, wie jemand es etwa fordert, der alles als sinnlich wahrnehmbar auffaßt, aber damit die Hauptsache von allem aufheben wird. Denn was man so als am meisten seiend ansieht, das ist am meisten nicht; aber das Erste ist Prinzip des Seins und auch wieder mächtiger als die Substanz. Daher muß man die Meinung umkehren, widrigenfalls wirst du des Gottes bar und ledig bleiben gleich den Schlemmern, die an den Festen sich

vollfüllen mit unerlaubten Dingen, weil sie meinen, jene seien einleuchtender als das Schauen des Gottes, dem es das Fest zu feiern gilt, und darum keinen Anteil gewinnen an dem Heiligen daselbst. Denn auch bei diesen heiligen Festen veranlaßt der unsichtbare Gott den Zweifel an seiner Existenz bei Leuten, die nur das für einleuchtend halten, was sie mit fleischlichen Augen erblicken. Wenn z. B. gewisse Leute ihr Leben lang schliefen, so würden sie für sicher glaubhaft und einleuchtend nur die Traumerscheinungen halten; weckte sie jemand, so würden sie das mit geöffneten Augen Gesehene nicht für glaubhaft halten und wieder einschlafen" (c. 11).

Alle bewußte sinnliche Wahrnehmung ist eine Tätigkeit der Seele (IV 6, 2) und zwar durch ein dem aufgefaßten Gegenstand wesensgleiches Organ (IV 5, 8).

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?
(Goethe nach Plot. I 6, 9.)

Weil des Gottes Kraft in den Tiefen der Seele liegt, darum kann sie sich zu Gott erheben. Die Seele ist Gott wesensverwandt, darum kann sie ihn schauen und sich mit ihm vereinigen. In ihrer Reinheit und ihrem Wesen nach gehört sie zu den intelligiblen Hypostasen. Wie der Nus eine Energie des Höchsten ist, auf den er schaut, so ist die Seele eine Energie des Nus, den sie umkreist. „Alles Erzeugte sehnt sich nach dem Erzeuger und liebt ihn, ganz besonders wenn sie allein sind, der Erzeuger und das Erzeugte." Die Seele ist etwas Göttliches und bleibt mit ihrem göttlichen Teil, der seine eigene Energie rein für sich hat, im Intelligiblen. Wir haben eine feste Position (*ἐνιδρύμεθα*) in Gott, alle die wir uns zustimmend zu ihm neigen; an ihm hangen wir, mit ihm sind wir verknüpft und vereint (V 1, 6. 10. 11). „Unser Selbst wird auf das Seiende zurückgeführt und wir steigen empor zu jenem und sind ursprünglich von jenem und wir denken jenes, ohne Bilder oder Abdrücke von ihm zu haben, eben weil wir es sind" (VI 5, 7). Unser wahres Selbst aber ist nicht der natürliche, sondern der geistige Mensch, den der natürliche verhüllt. Wir haben mit Platon den *ἐντός, ἔνδον, εἴσω ἄνθρωπος* oder *αὐτοάνθρωπος* von dem *ἔξω ἄνθρωπος* zu unterscheiden (I 1, 10; I 4, 3 f.; II 3, 9; III 4, 2; V 1, 10; VI 4, 14. 15 und die Schilderung IV 4, 17. Vgl. Paulus, Rom. 7, 22. 23; Ephes. 3, 16;

2 Korinth. 4, 16). Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, der inwendige Mensch führt sein Leben in Gott (VI 7, 3—7). Die an den Körper gefesselte Seele gewinnt die Plerophorie ihres Wesens erst dann, wenn sie ganz Intellekt geworden und dadurch zu dem wahren Sein gelangt ist. Denken und Sein sind insofern identisch, als das Denken ist, was es denkt. Geist wird vom Geiste erkannt, Licht durch Licht gesehen (*φῶς φωτί* V 8, 4). Der Nus hat von Anfang an, was er denkt und schaut, er denkt und schaut nichts anderes als sich selbst. Wenn das, — doch ich muß der Kürze wegen griechisch fortfahren: *δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ . . ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο· καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὖσιν.* Das Seiende und der Nus sind ganz und ganz ursprünglich Energie ohne alle Potentialität. *εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἓν καὶ ταὐτὸν τῇ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη· ἓν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὂν καὶ τὸ νοητόν· ἓν ἄρα ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν* (V 3, 5; ganz kurz III 8, 8). Und dadurch, daß der Nus sich selbst denkt und schaut, denkt und schaut er Gott; denn aus Gott hat er sein eigentliches Wesen und in Gott erhält er seine Vollendung. Diese Gottesschau ist tiefste Ruhe, kein Heraustreten des Nus aus sich (*οὐ νοῦ ἐστιν ἔκστασις*), also keine Ekstase; vielmehr die Ruhe des Nus, die sich frei hält von der Beschäftigung mit andern Dingen, ist energische Wirksamkeit, nicht nach außen, sondern nach innen. Die Seele dagegen ist nur insoweit, als sie sich zum Nus wendet, nach innen, soweit sie außer dem Intellekt ist, nach außen gekehrt. Zu sich selbst aber kommt sie recht eigentlich erst durch die stetige Hinwendung zum Nus (c. 7). Hat sich die Seele in den Nus versetzt, dann schaut sie die intelligible Welt; erblickt sie den Nus selber, dann läßt sie alles fahren (*πάντα ἤδη ἀφίησιν* VI 7, 35). Wer aufgestiegen ist und wirklich schaut, wird eins mit dem Geschauten, auch in sich einig und ohne Beziehung zu etwas anderem. Nichts regt sich in ihm, *οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν* (VI 9, 11). Der Nus denkt und erkennt sich selbst, darum schaut er Gott. Denn alles, was er ist und vermag, hat er von Gott; er ist ganz und gar von Gott (V 3, 6—9) und wird zur unterschiedslosen Einheit mit dem Geschauten *ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας* (VI 9, 10). Ja noch mehr. In

dieser Vereinigung mit Gott schaut sich der Nus selbst als Gott: *ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα* (VI 9, 9 g. E.). Der Platonischen wie der Plotinischen Mystik ist das Erkennen des Objekts ein wesenhaftes Einswerden des Erkennenden mit dem Erkannten, die Erkenntnis Gottes Einigung mit Gott. Wie die Geweihten in das Adyton eintreten und dort Gott in Andacht schauen, so müssen wir uns einfachen Sinnes und reinen Herzens in unserer Seele Tiefen und die Betrachtung Gottes versenken, um ihn zu erkennen und zu schauen, mit ihm zu verschmelzen und eins zu werden (V 3, 5; VI 9, 7. 11).

Darein ich mich versenke,
Das wird mit mir zu eins;
Ich bin, wenn ich ihn denke,
Wie Gott der Quell des Seins[1].

Wie kann man dahin gelangen? Durch Erhebung von unten und Erleuchtung von oben. Unser Auge sieht Licht durch das Licht, das in ihm ist; so sieht unsere Seele Licht und Leben durch das Licht und Leben des Nus, das in sie einstrahlt. „Das Leben im Nus aber ist wirksame Energie, das erste sich selbst ursprünglich leuchtende Licht und seine eigene Fackel, leuchtend zugleich und erleuchtet, das wahrhaft Intelligible, denkend und gedacht, durch sich selbst geschaut und keines andern bedürftig um zu sehen, sich selbst völlig genug zum Schauen; denn was es schaut ist es auch selbst, auch von uns erkannt durch eben jenes, so daß auch von uns her die Erkenntnis jenes durch jenes geschieht: woher könnten wir sonst darüber reden?“ (V 3, 8). Willst du von dem ewigen Lichte erleuchtet werden, so tue alles hinweg: *ἄφελε πάντα.* Tue hinweg allen Trug der Sinne, alle trüben Affekte, hinweg auch das Denken, das diskursiv von einem zum andern geht und bald dies bald das ergreifen muß. „Es genügt ein Ergreifen durch intellektuelle Anschauung (*νοερῶς ἐφάψασθαι*); aber man muß in diesem Akt des Ergreifens durchaus weder Vermögen noch Ruhe haben zum Reden, erst später darf man darüber reflektieren und Schlüsse ziehen. Dann aber muß man glauben geschaut zu haben, wenn die Seele plötzlich Licht empfangen hat; denn dies kommt von

[1] Nach Erwin Rohde, Psyche II S. 294. Rohde gibt keinen Fundort an. Wer hat die Verse gemacht? Wo sind sie zu finden?

ihm und ist er selbst, Gott; und dann eben muß man ihn für gegenwärtig halten, wenn er gleich einem andern Gotte auf jemandes Anrufung in ein Haus eintritt und es erleuchtet; denn ist er nicht eingetreten, hat er auch nicht erleuchtet. So ist denn auch die Seele ohne Licht, wenn sie ohne jenen Gott ist; erleuchtet aber hat sie, was sie suchte, und das ist der wahre Zweck der Seele, jenes Licht zu ergreifen und durch dasselbe das Licht zu schauen, nicht durch das Licht eines andern ein anderes, sondern eben das, wodurch sie auch schaut. Denn wodurch sie erleuchtet wurde, das ist es, was sie schauen muß; sieht man doch auch die Sonne nicht durch ein anderes Licht" (V 3, 17). Platon nennt die Idee des Guten das größte Wissen (*μέγιστον μάθημα* Pol. VI 505 A), „womit er nicht das Schauen auf es (das Gute) bezeichnet, sondern ein diesem vorhergehendes Wissen. Es lehren dies nun Analogien, Negationen (*ἀφαιρέσεις*), Kenntnisse seiner Wirkungen und mancherlei Grade des Aufsteigens; es leiten zu ihm Reinigungen, Tugenden, Veredelungen, Aufschwung zum Intelligiblen, Verbleiben bei ihm und Genießen der Dinge daselbst, in der Weise, daß einer zugleich Subjekt und Objekt des Schauens seiner selbst und der übrigen Dinge wird und daß er, Wesenheit und Intellekt und vollkommenes Leben geworden, es nicht mehr von außen her sieht; er steht ihm nahe, es liegt unmittelbar bei ihm und ganz in seiner Nähe erglänzt es über allem Intelligiblen. Da läßt er denn alles Wissen, und bis hierher geführt (*παιδαγωγηθείς*) und im Schönen feststehend, denkt er bis zu dem Punkte, auf dem er sich befindet; getragen aber gleichsam von derselben Woge des Intellekts und emporgehoben von ihrem Schwall schaut er plötzlich ohne zu sehen wie, sondern das Schauen füllt die Augen mit Licht und läßt sie nicht ein anderes sehen, sondern das Licht selbst ist das Objekt des Schauens" (VI 7, 36)[1]. Plötzlich erscheint das Licht (*ἐξαίφνης φανέν* V 3, 17. 5, 7; VI 7, 34). Der Spender wahren Lebens, Gott, ist gegenwärtig (VI 9, 9. 4). Woher und wie? Wir wissen es nicht, aber wir sind gesättigt mit seliger Lust. Das ist ein mystischer Zustand. Plotinos kennt ihn wohl, aus eigener Erfahrung, und er hat ihn so gut es ging beschrieben. Aber Worte und Begriffe reichen kaum aus. Nicht

[1] Der Prophet Jesaia 60, 1: Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir. Der Psalmist 36, 10: In deinem Lichte sehen wir das Licht usw. Lichttheologie!

ohne einen Anflug von Humor sagt er V 3, 17 g. E., die Seele liege in schweren Geburtswehen; wir müßten mit einem Zauberlied, womöglich einem neuen, zu Hilfe kommen.

3. Von Tugend, Reinigungen, Veredelungen war vorhin die Rede. Früher schon lernten wir den Musiker, Erotiker und Philosophen kennen als vorzüglich befähigt zum Aufstieg in das Reich der Ideen. Aber alle musischen und dialektischen Künste, alle ethischen und intellektuellen Anstrengungen genügen nicht, um Natur und Wesen des über alles erhabenen Gottes zu erkennen. Weder durch Wissenschaft noch durch spekulatives Denken kann Gott begriffen werden, er ist unbegreiflich an sich. Das fühlt auch die Seele, die der Erkenntnis des Einen nachjagt. Will sie das Eine gewinnen, so muß sie zuvor gänzlich Eins geworden sein. Sie ist aber nicht Eins, wenn sie Wissenschaft von etwas gewonnen hat; denn die Wissenschaft ist Begriff (*λόγος*) und der Begriff vieles. Sie verfehlt also das Eine, nachdem sie in Zahl und Vielheit gesunken. „Über die Wissenschaft muß sie demnach hinauseilen und an keinem Punkt darf sie aus dem Einssein heraustreten, sondern sie muß abstehen auch von der Wissenschaft und deren Objekten, von allem andern und selbst von einem schönen Gegenstand des Schauens. Denn alles Schöne ist später als jenes und von jenem, wie alles Tageslicht von der Sonne stammt. Deshalb sagt auch Platon, jenes sei weder auszusprechen noch zu beschreiben[1]. Aber wir sprechen und schreiben, indem wir den Geist hinsenden zu jenem und ihn von den Begriffen aus zum Schauen erwecken, wodurch wir gleichsam dem den Weg zeigen, der etwas zu schauen wünscht. Denn bis zum Weg und zur Reise geht das Lehren, das Schauen aber ist bereits ein Werk dessen, der den Entschluß gefaßt hat zu schauen. Wenn aber jemand nicht zum Schauen gekommen ist, auch die Seele kein Verständnis jenes strahlenden Glanzes dort gewonnen noch einen der Liebessehnsucht gleichen Eindruck erfahren oder in sich aufgenommen hat; wenn jemand dabei zwar wahrhaftiges Licht empfangen und die ganze Seele erleuchtet hat durch die größere Annäherung, aber nach dem Aufsteigen hinterher doch noch mit dem beschwert ist, was

[1] *διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν φησιν.* Wahrscheinlich ist Tim. 28 C gemeint: *τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

der Seele hinderlich war, und nicht allein aufgestiegen ist, sondern noch behaftet mit dem trennenden Element und noch nicht zur Einheit zusammengeschlossen: der gelangt nicht zum Ziel und nicht zur Gemeinschaft mit dem Einen. Allerdings ist jenes Eine nicht fern von einem jeden und doch auch fern von allem, so daß es gegenwärtig nicht gegenwärtig ist außer für die, welche es aufzunehmen vermögen und so ausgerüstet sind, daß sie sich ihm anpassen und anschmiegen (ἐναρμόσαι), es ergreifen und berühren durch Ähnlichkeit und mit der Kraft in ihnen, die wesensverwandt ist mit der von ihm ausgehenden" (VI 9, 4). Von der Wesensverwandtschaft des Menschen mit Gott und von göttlichen Kräften in seiner Brust war Plotinos innig überzeugt. Nennen wir dieses höhere, das Denken überragende Vermögen Betrachtung, Schauen, Selbstbesinnung, Andacht, Sehnsucht oder wie wir wollen: immer ist es ein Vorschreiten und Hinausgreifen über den Intellekt, ein Erwecken des auf dem Grunde der Seele schlummernden Lebens. Plotinos hat alle Beredsamkeit aufgeboten, um denen, die mit ihm derselben Überzeugung sind, zum Bewußtsein und zur Betätigung ihrer innersten und allerhöchsten Kraft zu verhelfen.

Die Seele, heißt es V 3, 9, „und zwar den göttlichsten Teil der Seele muß erschauen, wer das Wesen des Intellekts erkennen will. Das kann vielleicht geschehen, wenn du zuerst den Körper vom Menschen und selbstverständlich von dir selbst absonderst, dann die diesen bildende Seele, recht sorgfältig auch die Empfindung und sinnliche Wahrnehmung, ferner Begierden, Zorn und desgleichen die andern nichtsnutzigen Affekte als die da zum Sterblichen hinneigen, und zwar ganz. Der dann übrig bleibende Teil der Seele ist es, den wir als ein Bild des Intellekts bezeichneten, welches Licht von jenem bewahrt, nämlich das aus der Seele heraus sie umstrahlende, vergleichbar dem die körperliche Sphäre bestrahlende Licht der Sonne." Natürlich dürfen wir das Licht der Seele nicht lokalisieren. Während das Licht der Sonne in der Luft ist, steht die Seele rein (καθαρά) für sich da, „so daß sie auch an sich selbst gesehen wird und von sich selbst und andern ihresgleichen. Und sie muß über die Beschaffenheit des Intellekts aus eigenem Antriebe forschend nachdenken, der Intellekt aber schaut selber sich selbst und reflektiert nicht über sich; denn er ist sich selbst immer gegenwärtig, wir aber nur dann, wenn wir uns zu ihm hinwenden; denn unser Leben ist ein geteiltes und vielfaches, jener aber bedarf durch-

aus nicht eines andern Lebens oder anderer, sondern das von ihm dargereichte Leben reicht er andern dar, nicht sich selbst; auch bedarf er ja des Geringeren nicht, noch reicht er sich das Kleinere dar, da er das Ganze, noch auch die Spuren, da er das Erste hat oder vielmehr nicht hat, sondern selbst dies ist. Wenn aber jemand unvermögend ist die erste, das reine Denken übende Seele zu haben, der nehme die vorstellende und steige dann von dieser empor; kann er auch das nicht, so greife er zur sinnlichen Wahrnehmung, welche die Formen breiter ausgeprägt mit sich bringt, die Wahrnehmung meine ich, welche sowohl in sich ist mit ihrem Vermögen als auch bereits in den Formen. Wenn er will, so mag er auch bis zur erzeugenden Seele herabsteigen und hingehen zu dem, was sie schafft; dann steige er von dort empor von den letzten Formen bis wieder zu den letzten, besser zu den ersten."

Also aufsteigen muß die Seele, immer von Stufe zu Stufe steigen, bis sie droben anlangt. Es hat aber damit bei den verschiedenen Menschen eine verschiedene Bewandtnis. „Da alle Menschen von ihrer Geburt an die sinnliche Wahrnehmung vor dem Intellekt zur Anwendung bringen und ihre Aufmerksamkeit notwendig zuerst auf die sinnlichen Dinge richten, so bringen die einen, die auf diesem Standpunkt verharren, ihr Leben hin, indem sie dies für das erste und letzte halten; und weil sie das Unangenehme darin für schlecht, das Angenehme für gut ansehen, so erachten sie es für genügend, wenn sie dem einen fortwährend nachjagen, dem andern zu entgehen suchen. Und dies sehen als Weisheit diejenigen unter ihnen an, die nach dem Scheine rationeller Erklärung trachten, vergleichbar den schweren Vögeln, die mit vielem erdigen Stoff beschwert und herabgedrückt nicht hoch fliegen können, obwohl sie Flügel von der Natur empfangen haben. Die andern erheben sich ein wenig über das Niedere, indem sie der bessere Teil der Seele von dem Angenehmen zu dem Schöneren hinbewegt. Da sie aber nicht imstande sind, das Obere zu schauen, als die da keinen festen Standort haben, so sinken sie mit dem Namen der Tugend wieder herab zu Handlungen und zur Wahl der niederen Dinge, über die sie zuerst versuchten sich emporzuheben. Eine dritte Klasse von göttlichen Menschen aber sieht mit größerer Kraft und Schärfe der Augen den Glanz in der Höhe und schwingt sich dorthin empor über die Wolken und den Nebel hier unten und bleibt dort, indem sie verächtlich herabsieht auf die irdischen Dinge,

froh über den wahren und dem eigenen Wesen angemessenen Ort, wie ein Mann, der nach langer Irrfahrt in das wohlregierte Vaterland zurückgekehrt ist" (V 9, 1). Platon hat in dem bekannten Mythos von der Ideenschau das Gebaren der verschiedenen Seelen geschildert. Die einen können den göttlichen Glanz nicht ertragen und senken den verwirrten Blick zur Erde, die andern werden von ihm angezogen und schauen, doch gewinnt nicht jede dieselbe Anschauung: „Die eine sieht unverwandten Auges die Quelle und Natur des Gerechten hervorleuchten, die andere wird mit der Anschauung des besonnenen Maßhaltens erfüllt, doch nicht in der Weise, wie die Menschen sie in sich haben; denn diese hier ist in gewissem Sinne eine Nachahmung jener, die dort aber, die sich über alle Ideen ausbreitet und die ganze Größe, wenn man so sagen darf, des Intelligiblen umfaßt, wird schließlich vollkommen von denen gesehen, die schon vieler deutlicher Anschauungen teilhaftig geworden sind . . . Dies alles also sieht Zeus und wer unter uns von gleicher Liebe getrieben wird, er ist dadurch das in allen Dingen zur Vollendung kommende Schöne in seiner Ganzheit und hat teil an der dortigen Schönheit; denn alles glänzt von dort hervor und erfüllt die dort angelangt sind, so daß sie selbst schön werden, wie es wohl geschieht, daß Menschen, die hoch hinaufsteigen in Regionen, wo die Erde eine gelbe Farbe hat, die Farbe des Elements annehmen, in dem sie sich bewegen. Farbe aber ist dort die gleich einer Blüte sich ansetzende Schönheit, oder vielmehr alles ist dort Farbe und Schönheit tief von innen heraus. Eine solche Schönheit durchdringt die ganze Seele: wir gehen gleichsam berauscht und von Nektar trunken davon, nicht als oberflächliche Zuschauer, sondern wir tragen das Geschaute in uns . . Man muß das Schöne in sich selbst übertragen und anschauen wie ein Ganzes und anschauen wie sich selbst, gleich wie einer, der hingerissen von einem Gotte in sich selbst die Anschauung des Gottes bewirkt, wenn er die Kraft hat, Gott in sich selbst zu sehen. Bringt aber jemand von uns, unvermögend sich selbst zu schauen, von jenem Gott zum Schauen ergriffen, es zu einer Anschauung, dann bringt er sich selbst zur Anschauung und schaut ein schöneres Bild seiner selbst. Läßt er jedoch jenes Bild, so schön es ist, und geht er ganz in sich selbst zurück ohne mehr eine Trennung wahrzunehmen, dann ist alles zugleich eins mit jenem Gott, der in aller Stille herbeigekommen, und er

ist mit ihm eins soweit er kann und will." Wir müssen aus der Entzweiung (τοῦ ἕτερος εἶναι) herauskommen und in ein Ganzes eindringen lernen. Abkehr und Einkehr sei unser stetes Bemühen! Versenkung in uns selbst macht uns mit uns selbst einig, Versenkung in Gott einigt uns mit Gott. Das Bewußtsein wird dabei nicht ausgelöscht, es lebt, ohne daß es sich bemerkbar macht. Wir fühlen die Krankheit, aber nicht die Gesundheit. Wie die Gesundheit, die ruhig bei uns weilt, ein stilles Verstehen ihrer selbst gibt, denn sie wohnt bei uns als unsere Hausgenossin und wird mit uns eins: so sind wir uns in der Gemeinschaft mit Gott am meisten unser selbst bewußt, indem wir das Wissen von uns und uns selbst zu einer Einheit gebracht haben. „Dort oben indessen, wenn wir am meisten nach dem Geist (νοῦς) erkennen, glauben wir nicht zu wissen, indem wir auf den Eindruck eines innern Sinnes gewiesen sind, der versichert nicht gesehen zu haben; denn er hat nicht gesehen und dürfte dergleichen auch niemals sehen. Das Mißtrauen also hegt die Empfindung, der andere aber, der Geist ist der Schauende; oder falls auch er mißtrauen sollte, dann dürfte er auch nicht an seine Existenz glauben, denn er kann sich allerdings nicht aus sich selbst heraussetzen wie einen sichtbaren Gegenstand und mit leiblichen Augen sich nicht sehen" (V 8, 10. 11).

Unterscheiden wir auch hier sorgfältig den idealen oder ‚intelligiblen' Menschen von dem empirischen! Der empirische Mensch ist nach dem intelligiblen geschaffen, sein unvollkommenes Abbild. Die Mängel des äußern Menschen abzutun und den inwendigen in seiner Reinheit wiederherzustellen: darauf kommt es an (VI 7, 2—7). In biblischer Sprache sagen wir nach Gen. 1, 27: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn. Das Christentum fordert Erneuerung des göttlichen Ebenbildes. Der Apostel Paulus schreibt 2. Kor. 4, 16: Ob unser äußerlicher Mensch verweset, so wird doch der inwendige von Tag zu Tage erneuert.

Plotinos bezeichnet das Erste gern als das Gute, dem alles sein Dasein und Leben verdankt, nach dem alles strebt und in spannender Liebe sich streckt (ἔρως ὁ σύντονος VI 7, 21 g. E.). Das Gute übergießt alle himmlischen und irdischen Dinge mit seinem Glanz, und wenn jemand eifrig strebend das an ihm aufglänzende Licht sieht, wird er fröhlich und wohlgemut, wie auch die Liebe zu den schönen Körpern hier unten nicht geht auf das

materielle Substrat, sondern auf die an ihnen erscheinende Idee der Schönheit. „Ein jedes ist zwar was es an sich ist, aber erstrebenswert wird es erst dadurch, daß das Gute ihm die Farben aufsetzt, das Gute, das den Dingen die Reize verleiht und Liebe zu ihnen einflößt. So wird auch die Seele, wenn sie von dorther einen Einfluß in sich aufgenommen hat, bewegt und jauchzt auf und wird von heißer Sehnsucht gestachelt: sie wird Liebe. Vordem aber wird sie nicht einmal zum Intellekt hingezogen, obwohl er schön ist; denn seine Schönheit ist träge, bevor sie das Licht des Guten empfangen hat, die Seele fällt durch sich selbst rücklings ab und verhält sich allen gegenüber träge, und obwohl der Intellekt da ist, ist sie doch matt gegen ihn. Wenn es aber über sie kommt wie eine Glut von dorther, dann erstarkt sie, macht sie sich auf und wird in Wahrheit beschwingt und obwohl sie für das Vorliegende und Nahe leidenschaftlich erregt ist, so schwingt sie sich doch zu einem andern wie in der Erinnerung Größeren auf. Und solange es etwas Höheres gibt als das Gegenwärtige, erhebt sie sich von Natur, emporgehoben durch den, der ihr die sehnsüchtige Liebe eingeflößt hat. Sie erhebt sich über den Nus hinaus, aber über das Gute kann sie nicht hinauseilen, weil darüber hinaus nichts liegt“ (VI 7, 22). Das Gute ist das Erste und wahrhaft Wesentliche und Souveräne (τὸ μάλιστα κυρίως), der Gegenstand unserer Freude, unserer Liebe und Sehnsucht (c. 25. 30).

Der Weg zum Guten geht durch das Schöne. „Da durch das transzendente Gute alles verschönt wurde und Licht erhielt, so erhielt der Nus den Glanz der vernünftigen Tätigkeit, durch den er die Natur erleuchtete, so erhielt auch die Seele die Kraft zum Leben dadurch, daß ein reicheres Leben in sie einging. Es erhob sich also der Nus dorthin und blieb dort, da er Wohlgefallen daran gefunden hatte um jenen herum zu sein; es wandte sich auch die Seele, die es vermochte, dorthin, sobald sie ihn erkannt und erblickt hatte und freute sich an dem Schauen und staunte soweit sie fähig war zu schauen. Sie schaute aber wie betroffen, und etwas von ihm in sich tragend freute sie sich an ihm und wurde in ein sehnsüchtiges Verlangen versetzt, wie diejenigen, die durch ein Bild des geliebten Gegenstandes erregt werden und in demselben stets das Geliebte sehen wollen. Wie aber hier die Liebenden sich dem Geliebten ähnlich gestalten, indem sie sowohl die Leiber angemessener schmücken als auch die Seelen zur Ähnlichkeit führen, so daß sie also mög-

lichst nicht zurückbleiben wollen hinter der Besonnenheit des Geliebten und seiner sonstigen Tugend: so liebt auch die Seele jenen, weil sie von ihm von Anfang an zum Lieben bewegt wurde; und die, welche den Eros willig und gegenwärtig hat, wartet nicht auf Erinnerung durch die Schönheiten hier; im Besitz des Eros, auch wenn sie es nicht weiß, sucht sie immer, und von Verlangen zu jenem getragen übersieht sie das Irdische und im Anblick der irdischen Schönheiten schöpft sie Verdacht gegen sie, weil sie dieselben in Fleisch und Leib sieht, besudelt durch ihre dermalige Behausung, durch räumliche Größen auseinandergezogen, nicht Schönheiten an und für sich . . . Dorthin, zu dem Schönen an sich wird sie getragen, stark genug um zu finden was sie liebt und nicht ablassend bis sie es ergriffen, wenn ihr nicht jemand gar den Eros geraubt hat; dort schaut sie denn alles als schön und wahr, sie gewinnt an Kraft, von dem Leben des Seienden erfüllt, und selbst ein wahrhaft Seiendes geworden, hat sie ein wahres Verständnis dafür gewonnen, und in seiner Nähe befindlich nimmt sie wahr, was sie schon längst sucht" (c. 31). „Wer ist nun der Schöpfer einer solchen Schönheit, der Erzeuger eines solchen Lebens und solcher Wesenheit? Siehst du die Schönheit an all diesen mannigfach gestalteten Formen? Schön ist's hier zu weilen; aber wer im Schönen weilt, muß zusehen, woher dies und woher es schön sei. Der Urheber darf selbst nicht eins von dem Schönen sein, denn sonst wird er etwas von ihm und ein Teil sein, auch nicht eine derartige Gestalt noch Kraft noch auch alle die gewordenen und hier vorhandenen Kräfte zusammen, sondern er muß über allen Kräften und über allen Gestalten sein. Prinzip und Quelle ist das Formlose, das einer Gestalt nicht bedarf, sondern von dem alle vernünftige Gestalt (*μορφὴ νοερά*) herstammt . . Der Schöpfer ist unendlich (*ἄπειρος*) und hat keine Größe, seine Größe besteht in seiner unendlichen Macht . . Der Gegenstand, an dem du keine Gestalt noch Form erfassen kannst, erregt die größte Sehnsucht, das größte Verlangen, und unendlich ist die Liebe; denn hier ist die Liebe nicht begrenzt, weil auch das Geliebte nicht, sondern unbegrenzt ist die Liebe hierzu, folglich hat es auch mit seiner Schönheit eine andere Bewandtnis: es ist eine Schönheit über alle Schönheit" (c. 32). Die wahre Schönheit ist ohne Form und Gestalt, die geformte und ausgestaltete Schönheit nur durch eine dunkle Teilnahme (*ἀμυδρᾷ*

μετοχῇ) schön. „Das bezeugt auch der Zustand der Liebenden. Denn solange jemand an dem sinnlichen Eindruck des Schönen haftet, liebt er noch nicht; wenn er aber von jenem aus selbst in sich selber einen nicht sinnlichen Typus in ungeteilter Seele erzeugt hat, dann entsteht der Eros. Er sucht aber das Geliebte zu schauen, damit es ihm die Glut kühle. Ist er aber des inne geworden, wie man zu dem weniger Gestalteten hinüberschreiten muß, so verlangt er nach ihm; denn was ihn von Anfang an affizierte, ist eine aus trübem Schein erzeugte Liebe zu einem großen Lichte“ (c. 33). „Wir werden uns nun nicht mehr wundern, wenn das was die heiße Sehnsucht erregt, gänzlich fern ist auch von der intelligiblen Gestalt; legt doch auch die Seele, wenn eine starke Liebe und Sehnsucht danach sie ergreift, jede Gestalt, die sie hat, ab, auch die des Intelligiblen, welche etwa in ihr ruht. Denn wer etwas anderes besitzt und um dieses sich in seiner Tätigkeit bewegt, der kann jenes weder sehen noch in Harmonie mit ihm treten; sondern die Seele darf sonst weder etwas Böses noch etwas Gutes bereit halten, damit sie allein es allein aufnehme. Wenn dies nun die Seele glücklich erlangt hat und es zu ihr gekommen oder vielmehr als gegenwärtig offenbar geworden ist, wenn sie von dem Vorhandenen sich frei gemacht hat und zwar gerüstet so schön als möglich und zur Ähnlichkeit gelangt und in sich selbst das plötzliche Aufleuchten eines Höheren schauend: dann merkt sie nichts mehr davon, daß sie in dem Körper wohnt, noch nennt sie sich selbst irgendwie anders, nicht Mensch, nicht lebendes Wesen, nicht ein Seiendes, auch nicht Alles; denn ein anormales ist das Schauen dieser Dinge und sie hat nicht einmal Muße für sie, will es auch nicht, sondern jenes selbst suchend trifft sie mit ihm als Gegenwärtigem zusammen und schaut auf jenes statt auf sich; sie schaut aber in einer bestimmten Beschaffenheit, doch hat sie nicht einmal Muße auf diese zu achten. Da würde sie denn also dies mit nichts von allem vertauschen, auch wenn ihr jemand den ganzen Himmel böte, da es nichts Besseres mehr gibt und nichts in höherem Grade gut ist; denn höher steigt sie nicht und alles andere, mag es noch so hoch sein, würde sie nur herabsteigend sehen. Also dann vermag sie schon zu urteilen und zu erkennen, daß das es ist, wonach sie strebt, und zu behaupten, daß es nichts Besseres als das gibt. Denn eine Täuschung findet dort nicht statt, oder wo sollte sie etwas Wahreres als das Wahre treffen? Was sie

also sagt, das ist sie, und sie sagt es später, sie sagt es schweigend und in ihrem Wohlgefühl täuscht sie sich nicht, daß sie ein Wohlgefühl hat; auch sagt sie das nicht, wenn der Körper einen Kitzel empfindet, sondern wenn sie das geworden ist, was sie war, als sie glücklich wurde. Aber auch alles andere, worüber sie sich früher freute, Herrschaft, Macht, Reichtum, Schönheit, Wissenschaft: alles dies sieht sie geringschätzig an und sagt es; sie würde es aber nicht sagen, wenn sie nicht etwas Besseres erlangt hätte. Auch fürchtet sie kein Unglück, wenn sie mit jenem vereint ist und überhaupt nicht schaut; wenn auch alles um sie herum zugrunde ginge, so geschieht ihr dies gerade nach Wunsch, damit sie mit jenem allein sei: ein solches Wohlgefühl hat sie erlangt" (c. 34). „Und dann befindet sie sich in der Lage, daß sie auch das Denken verschmäht, was sie sonst liebte, weil das Denken eine Art Bewegung war, sie selbst aber nicht bewegt werden will. Denn sie nennt jenen, den sie sieht, nicht einmal Intellekt, obwohl sie selbst Intellekt geworden ist und schaut, gleichsam von Intelligenz gesättigt und im intelligiblen Orte angekommen; sondern angelangt in diesem und um ihn sich haltend denkt sie das Intelligible, und wenn sie jenen erblickt hat, läßt sie alles fahren. Wenn z. B. jemand in ein bunt geschmücktes und gar schönes Haus tritt, so beschaut er jedes einzelne Schmuckstück und bewundert es, ehe er den Herrn des Hauses gesehen hat; wenn er aber den erblickt hat und bewundert, ihn der ganz anderer Natur als die Prachtstücke und eines wahrhaften Schauens wert ist, so läßt er jene fahren und blickt hinfort nur diesen an; dann erblickt er schauend und das Auge nicht wegwendend in unausgesetztem Schauen kein sichtbares Objekt mehr, sondern er identifiziert sein Schauen mit dem geschauten Gegenstand, so daß in ihm nunmehr das zuvor Geschaute ein Schauen geworden ist, und vergißt alle andern Gegenstände des Schauens. Dies Gleichnis dürfte völlig zutreffend sein, wenn der, welcher an den Beschauer der Prachtstücke des Hauses herantritt, nicht ein Mensch, sondern ein Gott ist, und zwar nicht sichtbar erscheinend, sondern die Seele des Schauenden erfüllend. Demnach muß auch der Intellekt eine doppelte Kraft haben: die eine zum Denken, wodurch er die Dinge in sich sieht, die andere, wodurch er die über ihm liegenden durch einen intuitiven Akt (ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ) gewahr wird, dem gemäß er auch schon früher allein sah und später auch den In-

tellekt erhielt und Eins ist; und jenes Schauen ist das des denkenden Intellekts, dieses ist der liebende Intellekt (*νοῦς ἔμφρων, νοῦς ἐρῶν*). Denn wenn er trunken vom Nektar das Denken verliert, dann wird er ein liebender, vereinfacht zum reinen Wohlgefühl durch die Sättigung; und bei einer solchen Trunkenheit ist es ihm besser trunken als ernst zu sein. Erblickt aber jener Intellekt Teil für Teil jetzt einiges und das andere ein andermal? Nein; die lehrhafte Darstellung läßt die Dinge sich entwickeln, der Intellekt aber hat das Denken immer, er hat auch das Nichtdenken, d. h. auf andere Weise jenen zu schauen. Denn dadurch, daß er jenen schaute, konzipierte er gewisse Erzeugnisse und hatte auch ein Bewußtsein davon, wenn diese wurden und in ihm vorhanden sind; und wenn er dies schaut, heißt es, er denke, jenen dagegen schaut er mit der Kraft, durch die er hernach denken sollte. Die Seele aber schaut, indem sie den in ihr bleibenden Intellekt gleichsam zertrümmert und vernichtet, oder vielmehr ihr Intellekt schaut zuerst, es gelangt aber auch das Schauen auch in sie und die beiden werden Eins. Ausgestreckt über ihnen und der Verbindung beider harmonisch eingefügt, indem es darüber hin schwebt, und die zwei zur Einheit verbindend haftet das Gute an ihnen, indem es ihnen seliges Empfinden und Schauen verleiht und sie so weit emporhebt, daß sie weder im Raum noch in einem andern sind, wo seiner Natur nach eins im andern ist. Denn er selbst, Gott oder das Gute, ist auch nicht irgendwo; aber der intelligible Ort ist in ihm, er selbst ist nicht in einem andern. Deshalb bewegt sich dann auch die Seele nicht, weil jenes nicht; sie ist demnach nicht einmal Seele, weil auch jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht; auch Intellekt ist sie nicht, weil auch dieser nicht denkt, denn sie muß jenem ähnlich sein; und sie denkt jenes nicht, weil es überhaupt nicht gedacht wird“ (c. 35). So führt denn also die in Gott versunkene und mit ihm zu eins gewordene Seele ein überintellektuelles Leben, das sich freilich jeder Vorstellung und aller Darstellung durch Worte entzieht. Sprechen möchte man am liebsten nicht davon (VI 8, 19), man muß es erleben und erfahren: *ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω* (VI 9, 9). Bei alledem werden wir immer ermahnt: „Wenn du Gott suchst, dann suche nichts Äußeres an ihm, sondern alles nach ihm Kommende suche inwendig; ihn selbst laß auf sich beruhen. Denn das Äußere ist er selbst, Umfang und Maß aller Dinge.

Oder er ist im tiefsten Innern, das Äußere dagegen, das sich wie im Kreise an ihm hält und gänzlich von ihm abhängt, ist der Logos und Nus; oder vielmehr es dürfte Nus sein, soweit und insofern es sich an ihn knüpft und von ihm abhängt, da es ja von ihm her sein vernünftiges Wesen (τὸ νοῦς εἶναι) hat." Um das vorstellig zu machen, ruft Plotinos das Bild des Kreises zu Hilfe. Wie der Kreis in und von dem Zentrum sein Wesen hat, so hat alles in und von dem Einen sein Dasein. An dem Einen als dem Zentrum hängt der Weltkreis. Der Nus ist Grund eines jeden seiner Teile, das Eine der Grund des Grundes. „In höherem Grade also ist es Grund, gleichsam das Ursächlichste und Wahrere, das alle künftig von ihm ausgehenden intelligiblen Ursachen in sich hat und nicht das Zufällige, sondern das Selbstgewollte erzeugt. Das Wollen aber war kein unvernünftiges oder blindes oder zufälliges, sondern ein notwendiges, da es dort einen blinden Zufall nicht gibt" (VI 8, 18). Was uns aber wichtiger ist als das Erkennen des Einen: wie kommt die Seele zum Aufsteigen und Schauen, zur Gemeinschaft mit Gott?

Alle Erkenntnis stützt sich auf Formen, nun ist die Erkenntnis des Seienden und der Form schon recht schwierig, am schwersten aber wird das zu erkennen sein, was über das Seiende und die Form erhaben ist. „Je weiter die Seele zum Formlosen fortschreitet, desto weniger vermag sie es zu begreifen, weil sie nicht determiniert und gleichsam gestaltet wird von dem mannigfach Gestaltenden: sie schwankt und besorgt nichts zu haben. Deshalb arbeitet sie sich ab in solchen Dingen und froh steigt sie herab, indem sie mehrfach von allem herabsinkt, bis sie bei einem sinnlich Wahrnehmbaren anlangt und dort wie an festem Lande ausruht; so wird ja auch das Auge müde bei kleinen Objekten und ruht gern auf großen. Wenn aber die Seele an und für sich schauen will, so glaubt sie, indem sie nur schaut in der Vereinigung und dem Einssein, doch noch nicht durch das Einssein mit ihm das Gesuchte zu haben, weil sie von dem Gedachten nicht verschieden ist. Gleichwohl muß so verfahren, wer über das Eine philosophieren will. Da es also Eins ist, was wir suchen und da wir das Prinzip aller Dinge betrachten, das Gute und das Erste, so muß, wer das Prinzip und Eine schauen will, einerseits sich nicht entfernen von der Umgebung des Ersten und nicht in das Allerletzte herabsinken, sondern er muß streben, sich selbst in das Erste zurückzuführen von den

äußersten sinnlichen Dingen, und von aller Schlechtigkeit frei sein, da er ja zum Guten strebt; andererseits muß er aufgestiegen sein zu dem Prinzip in sich und Eins aus vielem geworden sein. Er muß also Intellekt werden und seine eigene Seele dem Intellekt anvertrauen und fest in ihm gründen, damit sie, was jener schaut, wachend aufnehme, und hiermit muß er das Eine schauen, ohne irgendeine sinnliche Wahrnehmung oder etwas von ihr her in jenen aufzunehmen, sondern mit dem reinen Intellekt muß er das Reinste schauen und mit der ersten Kraft des Intellekts" (VI 9, 3).

Dem Eros, diesem großen Dämon und Mittler zwischen Himmel und Erde, hat Plotinos in Enn. III 5 ein eigenes Buch gewidmet, auf das wir verweisen. Hier, wo wir vom Aufschwung der Seele reden, kommt er lediglich als eine die Seele beflügelnde Kraft in Betracht. Die Sache verhält sich so. „Wir atmen und bestehen in dem Ersten und Guten, das nicht gibt und sich dann entfernt, sondern uns immer führt und versorgt (*ἀεὶ χορηγοῦντος ἐκείνου*), solange es ist was es ist. In höherem Maße jedoch sind wir, wenn wir zu jenem neigen, und unser Wohlbefinden liegt dort, während das Fernsein von ihm das Allein- und Geringersein ist. Dort ruht auch die Seele, nachdem sie vom Übel hinweg zu dem von den Übeln reinen Ort emporgeflohen; dort denkt sie und ist frei von Affekten; auch das wahre Leben ist dort, denn das Leben hier und ohne Gott ist nur eine jenes nachahmende Spur des Lebens, das Leben dort aber ist Energie des Intellekts, und durch Energie erzeugt es auch die Götter in wandelloser Berührung und Gemeinschaft mit jenem, erzeugt es die Schönheit, die Gerechtigkeit, die Tugend; denn damit geht die gotterfüllte Seele schwanger, und Gott ist für sie Anfang und Ende: Anfang, weil sie von dorther stammt, Ende, weil das Gute dort ist und weil sie dort angelangt selbst auch wird was sie war. Denn das Dasein hier unten und in dieser Umgebung ist ein Herausfallen, eine Flucht und ein Verlieren des Gefieders. Es beweist, daß dort das Gute ist und die der Seele eingeborene Liebessehnsucht (*ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος*); demgemäß wird auch in Schriften und Mythen der Eros mit den Seelen verbunden. Denn da jene verschieden ist von Gott, aber aus ihm stammt, so sehnt sie sich nach ihm mit Notwendigkeit; und dort weilend hat sie die himmlische Liebe, denn dort ist die himmlische Aphrodite, während sie hier gleich-

sam zu einer gemeinen Hetäre wird; und es ist jede Seele eine Aphrodite. Das deutet auch der Mythos von dem Geburtstag der Aphrodite und dem mit ihr geborenen Eros dunkel an. In ihrem natürlichen Zustande sehnt sich die Seele nach Gott, um liebend mit ihm eins zu werden, gleichwie eine Jungfrau eine edle Liebe hegt zum edlen Vater; wenn sie aber zur Erzeugung herabgestiegen gleichsam durch Heiratslust verblendet ist, dann hat sie einen andern, sterblichen Eros eingetauscht und gebärdet sich frech in der Trennung vom Vater; doch fängt sie die Lascivitäten hier unten wieder an zu hassen, so reinigt sie sich wieder von irdischem Beisatz: entsühnt wendet sie sich aufs neue zum Vater, und nun ist ihr wohl. Und diejenigen, denen ein solches Gefühl unbekannt ist, mögen an den Äußerungen der irdischen Liebe abnehmen, was es heißt, den besonders geliebten Gegenstand zu erlangen, und bedenken, daß diese Gegenstände der Liebe sterblich und schädlich sind und als Scheinbilder, auf die sich die Liebe richtet, in ihr Gegenteil verwandelt werden, weil sie nicht das wahrhaft Liebenswerte sind, nicht unser eigentliches Gut und nicht was wir suchen. Dort aber ist das wahrhaft Liebenswerte, mit dem der, welcher es ergriffen hat und wirklich besitzt, vereint bleiben kann, weil es nicht mit Fleisch und Blut umkleidet ist. Wer es geschaut hat, weiß was ich sage, wie nämlich die Seele dann ein anderes Leben empfängt, wenn sie herzutritt und schon hinzugetreten ist und teil an ihm gewonnen hat, also daß sie in diesem Zustand erkennt, daß der Chorführer des wahrhaftigen Lebens da ist und es keines andern mehr bedarf; im Gegenteil, man muß alles andere ablegen, in diesem allein stehen und dies allein werden, nachdem wir alle irdischen Hüllen abgestreift haben. Darum müssen wir eilen von hier wegzukommen und unwillig sein über unsere Fesseln, damit wir mit unserm ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Teil mehr an uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen. Da dürfen wir denn auch jenen und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt: uns selbst im Strahlenglanz, voll intelligiblen Lichtes oder vielmehr als reines Licht selbst, unbeschwert, leicht, Gott geworden oder vielmehr seiend; entzündet ist dann unsers Lebens Flamme, sinken wir aber wieder, wie ausgelöscht" (VI 9, 9).

Noch haben wir die Höhe nicht erreicht, stehen aber vor der letzten Stufe. Unser Führer nimmt einen neuen Anlauf.

Zunächst wieder zwei Bilder: das uns bereits bekannte vom Kreise und das vom Reigen. Wie der Kreis sich um sein Zentrum bewegt, so soll die Seele sich um ihr Zentrum bewegen. Dieses ihr Zentrum liegt aber nicht in ihr selbst. Denn sie ist an den Menschen, den vielgestaltigen und tierischen, gefesselt und nur ein Teil von ihr überragt den Körper, ähnlich wie wenn einer die Füße im Wasser hat, sonst aber darüber hervorragt. Das Zentrum der Seele ist Gott, an den sie sich mit allen Organen als an das Zentrum der Zentra klammern muß. Auf ihn muß sie immer blicken, zu ihm sich immer wenden, um ihn einen gottbegeisterten Reigen aufführen. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle des Intellekts, das Prinzip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele (VI 9, 8. 9 i. A.). Das ist die Anschauung, das die Bilder, die bei allen Mystikern wiederkehren. Und nun der letzte Schritt!

Wer ganz mit Gott zu eins geworden ist, in dem regt sich nichts mehr: kein Zorn, keine Begierde, ja auch kein Begriff, kein Gedanke, überhaupt er selbst nicht, wenn man auch dies sagen darf, sondern wie entzückt und gottbegeistert steht er gelassen in einsamer Ruhe und ohne Wandel da, mit seinem Wesen nirgend abweichend und sich nicht einmal um sich selbst herum drehend, überall fest stehend und gleichsam Stillstand geworden. Auch um das Schöne bekümmert er sich nicht, sondern auch über das Schöne ist er hinaus, hinaus auch über den Reigen der Tugenden, einem Manne vergleichbar, der in das innerste Heiligtum eingedrungen ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, die ihn beim Heraustreten aus dem Adyton wieder zuerst begegnen nach der Schau drinnen und dem Umgang mit dem, was nicht Gestalt noch Bild, sondern das göttliche Wesen selbst ist; die Bilder wären denn also Gegenstände des Schauens in zweiter Linie. Dies aber ist vielleicht nicht eine Schau, sondern eine andere Art des Sehens, eine Ekstase, eine Vereinfachung und Hingabe seiner selbst, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe und ein Sinnen auf Vereinigung, wenn überhaupt einer das Wesen im Adyton schauen wird. Blickt er aber auf andere Weise, so ist ihm nichts gegenwärtig. Dies sind also bildliche Analogien, und die Weisen unter den Propheten deuten wenigstens an, wie jener Gott geschaut wird; ein weiser Priester aber, der das Geheimnis versteht, möchte dort angelangt das Schauen des Allerheiligsten wohl erwirken. Und

ist er dort nicht angelangt, so wird er dies Adyton, weil er es für etwas Unsichtbares, für Quelle und Prinzip hält, wenigstens erkennen, wie er (dort angelangt) durch das Prinzip das Prinzip schaut und mit ihm sich vereint und Gleiches durch Gleiches erfaßt, indem er nichts von dem Göttlichen, soviel die Seele fassen kann, dahinten läßt. Und vor dem Schauen verlangt er nach dem, was von dem Schauen noch übrig bleibt; es bleibt aber für den, der alles überschritten hat, das übrig, was vor allem und über allem ist. Denn die Natur der Seele wird ja nicht bei dem schlechthin Nichtseienden anlangen, sondern herabsteigend wird sie beim Bösen anlangen und so bei dem Nichtseienden, nicht bei dem schlechthin Nichtseienden; auf dem entgegengesetzten Wege wird sie anlangen nicht bei einem andern, sondern bei sich selbst, und so ist sie, weil nicht in einem andern, nicht in nichts, sondern in sich selbst; in sich selbst allein sein und nicht in dem Seienden, heißt aber in jenem sein; denn es wird ja jemand selbst nicht Substanz, sondern er überragt die Substanz insoweit, als er mit Gott in Gemeinschaft steht. Wenn nun jemand sieht, daß er dies geworden ist, so hat er an sich selbst ein Ebenbild jenes, und wenn er von sich selbst aus hinübergeht wie das Abbild zum Urbild, so hat er das Ziel der Reise erreicht. Ist er aber aus dem Schauen gefallen, so wird er die Tugend in sich erwecken, sich selbst als allseitig geschmückt wahrnehmen und so sich wieder aufschwingen, durch die Tugend zum Nus, durch die Weisheit zu Gott. Und so ist das Leben der Götter, der göttlichen und glückseligen Menschen eine Befreiung von allen Erdenfesseln, ein Leben ohne irdisches Lustgefühl, eine Flucht des einzig Einen zum einzig Einen (VI 9, 11).

So lautet das letzte Kapitel der Enneaden, in dem Plotinos mit Geisteskraft sich in die Höhe schwingt. Kein Wunder, daß er sich dadurch den Vorwurf unvernünftiger Verstiegenheit und Schwärmerei zuzog. Der Tadel heftet sich besonders an die Ausdrücke *ἁπλωσις* und *ἕνωσις, ἐπίδοσις αὐτοῦ* und *ἔκστασις*. Betrachten wir sie ganz nüchtern und philologisch! Was heißt *ἁπλωσις*? Vereinfachung, die nichts anderes ist als das Abstreifen des *ποικίλον* und *θηριῶδες* in uns, von dem Platon in der Politeia spricht (611 C ff. *ὁ θαλάττιος Γλαῦκος*). Wir werden von den äußeren Dingen und Geschäften umgetrieben (*πολυπραγμονεῖν*), von den sinnlichen Eindrücken und Trieben hin und

her gezerrt, es klebt uns soviel Irdisches und Naturhaftes an, das nicht zu unserm Selbst gehört, und erst wenn dieses Drum und Dran getilgt ist, tritt der Kern unsers Wesens, unsere Persönlichkeit rein hervor, erst dann könnte Plotinos von uns rühmen: *σαυτῷ καθαρῶς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἶς οὕτω γενέσθαι* (I 6, 9). An das *ἅπλωσον σεαυτόν* des Kaisers Marcus und das *ἄφελε πάντα* des Plotinos wurde schon erinnert. Die *ἐπίδοσις αὐτοῦ* bedeutet nicht ein „Aufgeben seiner selbst" in dem Sinne, als ob wir gänzlich passiv, wunsch- und willenlos hindämmerten, sondern ein aktives „Hingeben seiner selbst" an ein Höheres und Höchstes, das wir von ganzem Herzen und mit allen Kräften lieben sollen. Ein solches sehnsüchtiges Verlangen sucht die Gottheit zu berühren, sich ihr anzuschmiegen, ja mit ihr zu verschmelzen. Damit wird ein höheres Dasein gewonnen: das *ἐπιδιδόναι αὐτόν* wird zu einem *ἐπιδιδόναι εἰς αὐτόν* (ad se ipsum profectus Fic.), zur Förderung und Vollendung des eigenen Wesens. Es ist die *ἐπίδοσις εἰς ἐντελέχειαν*, mit Aristoteles zu reden (de anima II 5, 417 b 7). Beide nun, die *ἅπλωσις* und *ἐπίδοσις*, führen zur *ἔκστασις*, die wir doch nicht verwechseln wollen mit dem, was man so Ekstase und orgiastische Verzückung nennt. Ein paar Parallelstellen werden zur Verdeutlichung des Begriffs dienen. Plotinos spricht V 5, 7 von dem Guten, auf dessen Erscheinung man wie auf den Sonnenaufgang wartet, zu dem der *νοῦς* ruhig und beharrlich emporschaut, um sich mit ihm zu erfüllen und zu vereinigen. Diese Ruhe ist aber nach V 3, 7 kein Heraustreten aus dem Nus (non est a mente alienatio Fic.), sondern die Ruhe des Nus, die sich frei hält von andern Dingen, ist energische Wirksamkeit, kein träumerisches Hinbrüten und kein gedankenloser Quietismus: *νῷ ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστιν ἔκστασις, ἀλλ' ἐστὶν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια*. Der Nus tritt insofern aus der Bahn, als er den gesamten Erfahrungskreis überschreitet und sich zur Betrachtung der intelligiblen Welt erhebt (*ἐξίσταται*). Der Nus tritt aus dem Reflektieren und logischen Schließen heraus, er schwingt sich über das diskursive Denken empor, nicht um plan- und ziellos umherzuschwärmen, sondern um durch konzentrierte Spekulation und Intuition das Eine und Gute zu ergreifen. Er hört aber damit nicht auf Nus zu sein, erhält vielmehr gerade dadurch seine Plerophorie, wahrhafte Fülle und wahrhaftes Denken. Denn er ist zu seinem Ursprung zurückgekehrt, dahin wo sein Vater

ist, *ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ' αὐτοῦ γενόμενον κόρον*[1].

Heißt dies über die Vernunft hinausgehen und aus der Vernunft herausfallen (II 9, 9)? Ist das Schwarmgeisterei? Mystik ist es, griechische Mystik. Platon, der größte Mystiker unter den Hellenen, sagt in der Politeia 611 E: wenn wir auf die Natur und den Begriff der Seele achten (*εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς βλέποντες*), müssen wir sie für wesensverwandt mit dem Göttlichen und Ewigen halten. Im Symposion 210 A E: der philosophische Erotiker, am Schluß des dialektischen Aufstiegs, *ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν κτλ.*, wie in den *τέλεα καὶ ἐποπτικὰ μύστηρια*. Im Phaidros 250 C: *ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ*. Die Töne, die Platon anschlägt, klingen bei Plotinos tief und voll wider. Er kannte mystische Zustände aus eigener Erfahrung. Er war, sagt Porphyrios, wachen Geistes und reinen Herzens, immer emporstrebend zum Göttlichen, das er von ganzer Seele liebte; er wandte alles an um frei zu werden vom Irdischen, zu entkommen der bitteren Woge und dem blutgetränkten Leben hier unten. So erschien denn diesem göttlichen Manne, der sich oft in den ersten über alles erhabenen Gott mit seinen Gedanken und ‚nach den von Platon im Symposion vorgezeichneten Wegen' versenkte, jener Gott selbst, der weder Gestalt noch Form hat, der über der Intelligenz und allem Intelligiblen thront. Viermal, heißt es weiter, sei Plotinos einer solchen Erscheinung gewürdigt, und zwar habe er das Ziel erreicht ‚mit unaussprechlicher Energie' (c. 23). Daß Porphyrios nicht fabelt, bezeugt Plotinos selbst Enn. IV 8, 1: „Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Außenwelt heraustretend bei mir Einkehr halte, schaue ich eine wunderbare Schönheit; ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden" usw. Plotinos weiß aber wohl, daß diese Vereinigung mit Gott kein dauernder Zustand sein kann. Er spricht wiederholt davon, daß die Seele sich jeweils von Gott abwendet und daß sie dann wieder die Tugend in sich erwecken und sich reinigen muß, um erneut zum Schauen gerüstet und geschickt

[1] III 8, 11. Das erstemal ist *κόρος* als Sohn, das zweitemal als Fülle oder Sättigung (*κεκορέσθαι*) zu verstehen. Plotinos macht öfter Wortspiele.

zu werden. Wie sollte sie nicht? Denn selig ist solch ein Augenblick der Gottesschau. „Was sind dem alle Genüsse dieser Welt, auch die reinsten und geistigsten, der die Seligkeit der Vereinigung mit dem Ewigen, mit Gott gekostet hat, das innere Erlebnis eines Augenblickes, der gleich der Ewigkeit ist“ [1].

Griechisch, sagte ich, sei die Mystik des Plotinos, griechisch und nicht orientalisch. Weit entfernt von ägyptischer Theosophie und Mysterienpraxis, die er in seiner Heimat aus eigener Anschauung mochte kennen gelernt haben, will Plotinos nichts wissen von magischen Künsten. Alle Theurgie ist ihm verhaßt. Er verwirft die Litaneien und Zaubergesänge, die Bannsprüche und Beschwörungsformeln der Gnostiker. Durch hochtönende Worte auf die Himmlischen einwirken wollen, heißt die Gottheit entwürdigen (II 9, 14). Wie kräftig er die Isispfaffen und Dämonenbeschwörer zu verspotten wußte, mag man bei Porphyrios c. 10 nachlesen. Er hat sich nie auf Offenbarungen berufen, im Gegenteil, er hat die Apokalypsen des Zoroaster u. a. entschieden zurückgewiesen und durch seine Schüler als elende Machwerke widerlegen lassen (Porph. c. 16). Nicht durch Magie und Theurgie, durch Geheimlehren und Offenbarungsweisheit wollte Plotinos seine Seele in Gott einführen; sein Streben ging auf Läuterung und Reinheit des Herzens durch Philosophie und sittliche Arbeit am inwendigen Menschen, er vertraute allein dem Denken und der Kraft in seiner Seele Tiefen. Die Vereinigung der Seele mit Gott, ihre ‚Himmelfahrt‘ geschieht nicht in der Weise, wie die orientalische Phantasie der Gnostiker und Synkretisten sie ausmalt. Hier ist nichts von den sieben Himmeln oder Planetensphären, durch welche die Reise geht; nichts von den rechten und linken Engeln oder Dämonen, den Losungsworten und Zauberformeln, welche die Hindernisse hinwegräumen und die Tore der Seligkeit öffnen; nichts von den Mysterien und Liturgien eines Mithrasdienstes, keinerlei Zurüstungen eines Hierophanten, keinerlei Kultushandlungen. Was sollen die frommen Bräuche und äußerlichen Gebärden? Von innen geht der Weg nach oben, nur auf den Flügeln der Andacht schwingt sich

[1] So U. v. Wilamowitz, *Gr. Lit.* S. 196. — Die Frage nach der Möglichkeit eines solchen innern Erlebnisses habe ich nicht zu beantworten, bekenne aber, daß ich an die Wirklichkeit der berichteten Erlebnisse glaube. Auch der Apostel Paulus erzählt von sich 2. Kor. 12, 1—4 dasselbe, von Philon und andern zu schweigen. Vgl. jedoch Augustinus und Monica in Ostia. Conf. IX 24. 25.

die Seele himmelwärts. Tugend, Philosophie, Eros, das heißt also sittliche und intellektuelle Kräfte, geistige Mächte sind es, die zu Gott führen. Ist die Seele des Gottes voll und wird sie von diesem Enthusiasmus in höhere Regionen getragen, so landet sie *ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ* und damit im Vaterhause. Nun hat sie ihr Heimweh gestillt, denn sie ist heimgekommen und ruhet in Gott. Griechische Mystik, keine orientalische Apokalyptik[1].

In Plotinos hat die griechische Mysik ihren Höhepunkt erreicht. Der Verfall beginnt schon mit Jamblichos und dem Buche von den ägyptischen Mysterien. An die Stelle der unio mystica tritt die *θεουργικὴ ἕνωσις* mit ihrem wüsten Spuk und tollen Zauberwesen. Auch Proklos und Dionysios trüben die echte Mystik: der eine durch Empfehlung von allerhand magischen und theurgischen Künsten, der andere durch Einmischung der kirchlichen Hierarchie, des mystisch-allegorisch gedeuteten christlichen Kultus und der bei ihm wie magisch erscheinenden Wirkung der Sakramente. Es widerstrebt mir, Zeller und Hugo Koch auszuschreiben. Zeller berichtet ausführlich genug über Proklos' Theologie, Koch verfolgt die ‚mystischen Zustände' von Platon über Philon und Plotinos bis auf Proklos und Dionysios. Ich will nur an einigen Beispielen zeigen, welche Anleihen die Nachfolger bei dem Vorgänger gemacht haben und wie sie ihn steigern und überbieten.

Dionysios schildert die Vereinfachung und Vereinigung der Seele mit Gott so: *ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, ἀπὸ τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα, πρῶτον εἰς ἑαυτήν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι καὶ οὕτως ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτατον* (de div. nom. 4, 9). Das ist eine Fülle und eine Übertreibung des Ausdrucks, mit der selbst ein Proklos nicht konkurrieren kann, geschweige denn Plotinos, auf den der Gedanke zurückgeht. — Alle drei sind darin einig, daß die alles Denken übersteigende Gottheit nur durch eine überintellektuelle Geisteskraft geschaut und ergriffen werden könne, *κατὰ κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν*, sagt

[1] Paul Wendland, *Hellenistisch-römische Kultur*[3] S. 166. 170 ff. 298. 381. 390. — Auf die Frage *‚Orientalisches bei Plotinos?'* sucht Antwort zu geben mein Aufsatz im *Hermes* 1914 Bd. 49 S. 70—89.

Dionysios. Denn, nun kommt wieder der Überschwang, *ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος* (div. nom. 1, 1). Plotinos: *τὸν νοῦν τοίνυν δεῖ τὴν μὲν ἕξειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι* (VI 7, 35). Dionysios: *δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν ἔχειν τὴν μὲν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται κρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ* (div. nom. 7, 1). Dionysios verdunkelt den klaren Sinn der Stelle dadurch, daß er *τὰ νοητὰ* für *τὰ ἐν αὐτῷ* setzt und die über den Nus hinausgehende Kraft als *ἕνωσις* bezeichnet, durch die das *συνάπτεσθαι πρὸς τὰ ἐπέκεινα* erfolgt, während doch die *ἕνωσις* erst eine Folge der über den Nus hinausgreifenden Kraft ist. Ähnlich übertrumpft er das *ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ βλέπει* durch einen Satz wie diesen: *ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γενομένη δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς* (div. nom. 4, 11). Plotinisch ist das wortreiche Kolon: *σὺ δὲ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας* usw. bis *πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ* (myst. theol. 1, 1). Plotinisch ferner, aber grell gefärbt: *ἔστιν αὖθις θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνοίας γιγνωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν* usw. bis *τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος* (div. nom. 7, 3). Plotinisch endlich ein Sehen durch Nichtsehen: *δι' ἀβλεψίας ἰδεῖν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν*, und dazu der Hinweis auf Moses, der nach Exod. 20, 21 in das Dunkel trat, als er Gottes inne ward (myst. theol. 1, 3). — Einheit und Vereinigung, Rückkehr aus der geteilten Vielheit zur ungeteilten Einheit sind die Brennpunkte, um die sich die Gedanken unserer Philosophen großenteils bewegen. Die *ἁπλωσις* und *ἕνωσις* des Plotinos wird bei Dionysios zur *ὑπεράπλωσις* und *ὑπερένωσις*. Gott ist *ὑπερηνωμένη ἑνάς*, der göttliche Logos *πάσης ἁπλότητος ὑπερήπλωται* (div. nom. 2, 1. 5, 1. 7, 4 u. a.). Zu einem einheitlichen und göttlichen Leben sind alle Menschen berufen, aber *κατ' ἐξοχήν* sind *ἑνιαῖοι* die Mönche (eccl. hier. VI 1, 3. 3, 2). In der Forderung, *πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι καὶ τὴν ἱερατικὴν ζωήν*, klingen die Jamblichisch-Proklischen

ἀρεταὶ ἱερατικαὶ ἢ ἑνιαῖαι nach, deren Grundlage die vierfache Tugend Plot. Enn. I 2 bildet. — Alle Platoniker sind darin einig, daß wahres Erkennen nur durch Einswerden des Erkennenden mit dem Erkannten zustande komme. Die Wahrheit ist einfach, der Irrtum bunt und vielgestaltig (div. nom. 7, 4). Vielgestaltig ist die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper geworden, von dem sie sich emanzipieren muß. Am einfachsten Plotinos I 1, 12: ἡ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωριμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ παντὸς τοῦ προστεθέντος· καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη. Beim Herabsteigen in den Körper, lehrt Proklos, verliert die Seele ihr einheitliches Leben; es wachsen ihr mannigfaltige Lebensformen und allerlei bunte Gewänder an, die wieder abgestreift werden müssen (in Alcib. III 75. II 296). Daß die Irrtümer, Leidenschaften und Begierden gemeint sind, bedarf keines Wortes. Nach Dionysios bedeutet das Ausziehen der Kleider und Schuhe beim Taufritus eben dieses Ablegen der bösen Neigungen und unreinen Triebe (eccl. hier. II 3, 5). Die Seele soll nackt, einfältig und rein vor Gott erscheinen, wie der Priester vor dem Betreten des Allerheiligsten sich reinigt und die Gewänder ablegt. Plotinos, der auch hier die Führung hat, fordert Enn. VI 9, 9, daß man alle Hüllen abgestreift haben müsse, wenn man mit dem Spender des wahren Lebens eins werden wolle; er sagt von der nach Gott verlangenden Seele, sie lege die fremdartigen Gewänder ab und stelle sich, von allen Flecken gereinigt, in ihrer ursprünglichen Einfachheit wieder her, um Gott allein in seiner Lauterkeit und Wahrheit zu schauen (I 6, 7).

Neue Gedanken haben wir auf unserer Wanderung bei Proklos und Dionysios kaum entdeckt. Oder wären etwa die drei Wege, die den Mystiker zu Gott führen sollen, die via purgativa, illuminativa, unitiva etwas Neues? Auch das nicht. Sie finden sich schon bei Platon (Phaid. 66—69, 114 C; Phaidr. 249, 250; Politeia 532 ff.; Symp. 210) und namentlich bei Plotinos, der von Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung oft genug gesprochen hat (III 6, 5; V 5, 6. 8, 10; V 9, 11; VI 7, 35. 9, 7—11 u. a.). Dionysios hat die drei Wege nur bewußt unterschieden und schematisch durchgeführt (cael. hier. 3, 2. 3; 6, 2. 7. 8. 9; eccl. hier. V 1, 3. 6; VI 1, 1—3. 3, 6 u. a.). Originell ist er nie und nirgend, außer in Worten, die er gern für Gedanken verkaufen möchte. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß wir

es in den areopagitischen Schriften mit einem Manne zweifelhaften Charakters zu tun haben, der weder Philosoph noch Theolog ist. Neben einer schwindelnden Rhetorik sind Mysteriosophie und Mystagogie die Stärke seines Geistes. Die *ἀφομοίωσις θεῷ τε καὶ ἕνωσις* und damit die *θέωσις* sucht er vornehmlich durch eine *θεουργικὴ καὶ ἱερατικὴ ἀναγωγή* zu erzielen. Seine spekulative Kraft ist gering und der Aufgabe, Hellenismus und Christentum in Einklang zu bringen, durchaus nicht gewachsen. Gleichwohl dürfen wir den Mann nicht unterschätzen. Denn die Kirchen des Morgen- wie des Abendlandes hielten ihn für eine apostolische Größe und übernahmen seine Kultusmystik. Es ist erstaunlich und auf den ersten Blick schier unbegreiflich, welche Bedeutung seine Schriften für die Nachwelt gewonnen haben. Von dem scharfsinnigen Dogmatiker und tiefsinnigen Mystiker Maximus Confessor kommentiert, von römischen Päpsten empfohlen, von Abt Hilduin und Johannes Scottus Eriugena, später noch von Johannes Sarracenus und von Robert Grosseteste übersetzt, von Scholastikern und Mystikern des Mittelalters, auch dem großen Aquinaten gelesen und erklärt, haben sie eben durch ihre philosophisch-christliche Beredsamkeit und ihren glühenden Eifer um Hierarchie und Mysteriendeutung einen weitgreifenden, bis auf Meister Eckhart reichenden Einfluß geübt. Das wußten und wissen wir alle, aber wenige wußten damals und wissen heute, daß Dionysios mit Plotinischem Gut wirtschaftet und die in den Enneaden geschürften Goldkörner in gangbare Münzen ausprägt.

Verzeichnis der Philosophen und Autoren.

Aristoteles, Anal. post. II 1 S. 12. de anima II 5 S. 104
Augustinus S. 106 Anm. 1
Baeumker, Cl. S. 30 Anm. 1. 34, 1. 2. 35, 1. 44, 1. 74, 2
Corderius 47
Cousin, Victor 1
Creuzer, Fr. 56, 1. 57. 58
Eckhart 110
Engelhardt, J. G. V. 57, 1
Ficinus 75. 104
Goethe 85
Gollwitzer, Th. 17, 1
Hierotheos 37. 38. 39. 55
Hilduin 110
Hipler 38, 1
Ignatius 55
Jacobus 17. 46
Jamblichos 19. 75. 107
Jesaias 88, 1
Johannes Saracenus 110
Johannes Scottus Eriugena 110
Kant 4
Koch, Hugo 21, 1. 49, 1. 54, 1. 55. 69, 1. 72, 1. 107
Longinus 40
Lucas 45
Macrobius 74, 2
Marcus Aurelius 72, 2. 104
Maximus Confessor 110
Müller, H. Fr. 17, 1. 30, 1. 64, 1. 107, 1
Pachymeres 37, 1. 47. 48. 57
Parmenides 12
Paulus 36. 37. 48. 54. 69. 85. 86. 93. 106, 1
Philon 106, 1
Platon 12. 16. 28. 32. 85. 105. Epist. II 25. Gorgias 10. 16. Kratylos 45, 1. 51, 1. Menon 73. Nomoi 1. 7. 18. 29. Phaidon 38. 73. 77. 109. Phaidros 15. 109. Philebos 12. 15. Politeia 15. 16. 40. 41. 88. 103. 109. Sophistes 78. Symposion 49. 105. 109. Theaitetos 23. 31. Timaios 7. 18. 20. 23. 25. 31. 40. 41. 62. 89
Porphyrios 12. 17. 36. 39. 40. 48. 69. 79. 105
Robert Grosseteste 110
Rohde, Erwin 87, 1
Schedler, M. 74, 2
Schelling 35, 1
Schröder, Ernst 30, 1
Siebert, O. 54, 1
Stiglmayr, Jos. 21, 1. 49, 1
Sokrates 38.
Theodoros der Mechaniker 11. 19
Theodoros Asinaios 19.
Thomas von Aquino 74, 2. 110
Ueberweg-Praechter 53
Volkmann, R. 27, 1
Walzel, Oscar 44, 1
Wendland, P. 107, 1
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. 106, 1
Zeller, E. 53. 56. 107

Gleich anfangs S. 1 hätte ich Wilhelm von Moerbeke nennen sollen, der die besprochenen Schriften des Proklos übersetzt und dadurch dem Mittelalter zugänglich gemacht hat.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Texte und Untersuchungen, begründet v. Clemens Baeumker
In Verbindung mit Franz Kardinal Ehrle S. J., Matthias Baumgartner
Ludwig Baur, Joseph Geyser und Franz Pelster S. J. herausgegeben
von Univ.-Prof. Dr. Martin Grabmann-München.

Band I. 1. **Paul Correns:** Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. IV u. 56 S. 2,40
2—4. **Clem. Baeumker:** Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fascicul. I—III. XXVIII u. 558 S. 22,—

Band II. 1. **Matth. Baumgartner:** Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auvergne. VIII u. 102 S. 4,20
2. **Max Doctor:** Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik. VIII u. 52 S. 2,40
3. **Georg Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris De immortalitate animae. VIII u. 144 S. 6,—
4. **Matth. Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis. XII u. 148 S. 6,—
5. **Albino Nagy:** Die philosoph. Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindî. XXXIV u. 84 S. 5,40
6. **Clem. Baeumker:** Die Impossibilia des Siger von Brabant. VIII u. 200 S. 7,80

Band III. 1. **B Domański:** Die Psychologie des Nemesius. XX u. 168 S. 7,20
2. **Clem. Baeumker:** Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XII. Jhd. XXII u. 686 S. 26,40
3. **Mich. Wittmann:** Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. VIII u. 79 S. 3,30
4. **M. Worms:** Die Lehre v. d. Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philosophen d. Orients u. ihre Bekämpfung durch die arab. Theologen (Mutakallimûn). VIII u. 72 S. 3,—
5. **J. N. Espenberger:** Die Philosophie d. Petrus Lombardus u. ihre Stell. i. 12. Jhd. XII u. 140 S. 5,70
6. **B. W. Switalski:** Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. VIII u. 116 S. 4,80

Band IV. 1. **Hans Willner:** Des Adelard v. Bath Traktat De eodem et diverso. VIII u. 112 S. 4,50
2—3. **Ludw. Baur:** Gundissalinus, De divisione philosophiae. XII u. 408 S. 15,60
4. **Wilh. Engelkemper:** Die relph. Lehre Saadja Gaons über die Hl. Schrift. VIII u. 76 S. 3,15
5—6. **Artur Schneider:** Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen. XVI u. 292 S. 21,60 u. VIII u. 293-560 S.

Band V. 1. **Mich. Wittmann:** Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie. VIII u. 80 S. 3,30
2. **Seb. Hahn:** Thomas Bradwardinus u. s. Lehre v. d. menschl. Willensfreiheit. IV u. 56 S. 2,30
3. **M. Horten:** Das Buch der Ringsteine Fârâbis. Mit dem Kommentar des Emir Ismâ'îl el-Hoseini el-Fârâni. XXVIII u. 515 S. 20,40
4. **P. Parthenius Minges O. F. M.:** Ist Duns Scotus Indeterminist? XII u. 140 S. 5,50
5—6. **Engelb. Krebs:** Meister Dietrich, sein Leben, s. Werke, s. Wissenschaft. XII u. 232 S. 15,—

Band VI. 1. **Heinrich Ostler:** Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. VIII u. 184 S. 7,20
2. **Jos. Lappe:** Nicolaus v. Autrecourt. Sein Leben, s. Philosophie, s. Schriften. XXXI u. 48 S. 3,30
3. **G. Grunwald:** Geschichte d. Gottesbeweise i. M A bis z. Ausgang d. Hochscholastik. X u. 164 6,60
4—5. **Ed. Lutz:** Die Psychologie Bonaventuras. VIII u. 220 S. 8,40
6. **Pierre Rousselot:** Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. II u. 104 S. 4,80

Band VII. 1. **P. Parth. Minges O.F.M.:** Der angebl. exz. Realismus d. Duns Scotus. X u. 108 S. 4,50
2—3. **B. Geyer:** Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch d. Gilbertsch. Schule. VI u. 208 S. 10,50
4—5. **P. O. Keicher O. F. M.:** Raymundus Lullus u. s. Stell. z. arab. Philosophie. VIII u. 224 S. 8,70
6. **Arnold Grünfeld:** Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. VIII u. 80 S. 3,30

Band VIII. 1—2. **P. Augustin Daniels O. S. B.:** Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. XII u. 168 S. 6,75
3. **Jos. Ant. Endres:** Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. 36 S. 1,35
4. **P. Petr. Blanco Soto O. E. S. A.:** Petri Compostellani De consol. rat. libri duo. IV u. 152 S. 6,20
5. **Jos. Reiners:** Der Nominalismus in der Frühscholastik. VIII u. 80 S. 3,30
6. **E. Vansteenberghe:** Le „De Ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg. 43 S. 1,80
7. **Georg Graf:** Die Philosophie u. Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adi u. spät. Autoren. VIII u. 80 S. 3,30

Band IX. **Ludwig Baur:** Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe. XIV 184* u. 780 S. 36,75

Band X. 1—2. **Oskar Renz:** Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. VIII u. 240 S. 9,30
3. **Jos. Fischer:** Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. VIII. u. 88 S. 3,60
4. **Jak. Guttmann:** Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. VIII u. 72 S. 3,—
5. **Hans Bauer:** Die Psychologie Albazens. VIII. u. 76 S. 3,15
6. **Fr. Baeumker:** Die Lehre Anselms v. Canterbury ü. d. Willen u. s. Wahlfreiheit. VIII u. 80 S. 3,30

Band XI. 1. **Th. Steinbüchel:** Der Zweckgedanke i. d. Philosophie d. Thomas v. A. XVI u. 156. S. 6,45
2. **Matthias Meier:** Die Lehre d. Thomas v. Aquino „de passionibus animae". XVI u. 160 S. 6,60
3—4. **Engelbert Krebs:** Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa Doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. XII u. 80, 116 S. 7,80
5. **P. Anselm Rohner O. Pr.:** Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Alb. Magnus und Thomas von Aquin. XII u. 140 S. 5,70
6. **P. Raymundus Dreiling O. F. M.:** Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole). XI u. 224 S. 8,85

Supplementband I. Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumkers. VIII u. 492 S. 18,75

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. (Fortsetzung).

Band XII. 1. **Leopold Gaul:** Alberts des Großen Verhältnis zu Plato. X u. 160 S. 6,45
2—4. **Jos. Kroll:** Die Lehren des Hermes Trismegistos. XII u. 441 S. 20,85
5—6. **J. Würschmidt:** Theodoricus Teutonicus de Vriberg De iride et radialibus impressionibus Dietr. v. Freiberg, Über d. Regenbogen u. d. durch Strahlen erzeugten Eindrücke. XV u. 208 S. 8,40

Band XIII. 1. **M. Schedler:** Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. XII u. 162 S. 6,60
2—3. **J. H. Probst:** La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació. VIII u. 126 S. 5,10
4. **Hans Lelsegang:** Die Begriffe d. Zeit u. Ewigkeit im späteren Platonismus. IV u. 60 S. 2,40
5. **G. Schulemann:** Das Kausalprinzip i. d. Philosophie d. hl. Thomas v. Aquino. XVIII u. 116 S. 5,10
6. **Franz Baeumker:** Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis. VII u. 94 S. 3,90

Band XIV. 1. **Georg Graf:** Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. 68 S. 2,55
2—4. **E. Vansteenberghe:** Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle. XII u. 222 S. 8,85
5—6. **G. v. Hertling:** Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. 2. Aufl. VIII u. 183 S. 7,20

Band XV. **H. J. Stadler:** Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Erster Band, Buch I—XII enthaltend. XXVI u. 892 S. 34,50

Band XVI. **H. J. Stadler:** Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Zweiter Band, Buch XIII—XXVI enthaltend. XXI u. 893 S. 30,—

Band XVII. 1. **Friedr. Beemelmans:** Zeit u. Ewigkeit n. Thomas v. Aquino. V u. 64 S. 2,70
2—3. **J. A. Endres:** Forschungen z. Geschichte der frühmittelalt. Philosophie. VII u. 152 S 6,20
4. **Artur Schneider:** Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. VIII u. 76 S. 3,15
5—6. **Martin Grabmann:** Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. XXVIII 270 u. IV. 12,—

Band XVIII. 1. **P. Karl Michel S. V. D.:** Der „Liber de consonancia nature et gracie" des Raphael de Pornaxio. X u. 62 S. 2,70
2—3. **Pl. Bliemetzrieder,** Anselms v. Laon systematische Sentenzen. XXV u. 37 u. 167 S. 8,70
4—6. **Ludwig Baur:** Die Philosophie d. Robert Grosseteste, Bischofs v. Lincoln. XVI u. 298 S. 12,—

Band XIX. 1. **W. Müller:** Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. XII u. 100 S. 4,—
2. **Joh. Hessen:** Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. XII u. 118 S. 5,—
3. **Clemens Baeumker:** Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften. 32 S. 1,20
4. **Joseph Ebner:** Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor. VIII 126 S. 5,10
5—6. **P. Hieronymus Spettmann O. F. M.:** Johannis Pecham Quaestiones. 224 S. 9,90

Band XX. 1. **Jos. Würsdörfer:** Erkennen u. Wissen n. Gregor v. Rimini. VIII u. 140 S. 5,55
2. **Martin Grabmann:** Die Philosophia Pauperum u. ihr Verfasser Albert v. Orlamünde. 56 S. 2,40
3—4. **H. F. Müller:** Dionysios. Proklos. Plotinos. 2. Aufl. in Vorb. VIII u. 112 S.
5. **Alexander Birkenmajer:** Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. VIII u. 248 S. 9,60
6. **P. Hieronymus Spettmann O. F. M.:** Die Psychologie des Joh. Pecham. X u. 102 S. 4,20

Band XXI. **Bernh. Geyer,** Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica „Ingredientibus".
1. —„— Die Glossen zu Porphyrius. XII u. 110 S. 4,50
2. —„— Die Glossen zu den Kategorien. S. 111—305 7,20
*3. —„— Die Glossen über Peri ermenias.

Band XXII. 1—2. **Martin Grabmann:** Die echten Schriften des hl. Thomas v. A. 2. Aufl. i. Vorb.
3—4. **Georg Heidingsfelder:** Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. 2. Aufl. Im Druck.

Band XXIII. **Clem. Baeumker:** 1—2. Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. XX u. 114 S. 5,—
3—4. **P. Bonifaz Luyckx O. P.:** Die Erkenntnislehre Bonaventuras. XXIV u. 308 S. 12,45
5. †**P. Aug. Daniels O. S. B.:** Eine lat. Rechtfertigungsschrift d. Meister Eckhart. XX u. 68 S. 3,60

Supplementband II. Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 70. Geburtstag Clemens Baeumkers. VIII u. 272 S. 10,45

Band XXIV. 1. **Clem. Baeumker und Bodo Sartorius Freih. von Waltershausen** Frühmittelalterliche Glossen des angebl. Jepa zur Isagoge des Porphyrius. 60 S. 2,40
2. **P. Alois Schubert:** Augustins Lex-Aeterna-Lehre. VIII u. 64 S. 2,70
3. **Georg Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" *(De processione mundi).* *XXVIII u. 60 S. 3,50
†4. **P. Edelbert Kurz O. F. M.:** Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft beim heil. Thomas v. Aquin.
*5/6. **Clemens Baeumker:** Contra Amaurianos.

Band XXV. † 1/2. **Clem. Baeumker:** Gesammelte Aufsätze. Nebst einem Lebensbilde Baeumkers. Von M. Grabmann.
3/4. **Bern. Rosenmöller:** Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. XVI u. 224 S. 125 9,—
† 5/6. **Martin Grabmann,** Geschichte der ältesten Thomistenschule.

Band XXVI. * **Koch:** Durandus de S. Porciano und seine Zeit.

Die unter der Presse befindlichen Hefte sind mit *, die im Manuskripte vorliegenden mit † bezeichnet

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.

DATE DUE

FEB 0 4 2010

UNIVERSITY PRODUCTS, INC. #859-5503

BOSTON COLLEGE
3 9031 01462530 5

267860

MULTIPLE VOLUMES
BOUND TOGETHER

B
720
.B4
V.20

BEITRÄGE zur
Geschichte...

Boston College Library
Chestnut Hill 67, Mass.

Books may be kept for two weeks unless a shorter period is specified.

If you cannot find what you want, inquire at the circulation desk for assistance.